أصول السرخسي

للإمام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر محمد بن
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضي الله عنه

الجزء الأول

حقق أصوله
أبو الوفا الأفغاني
رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية
بحيدر آباد الدكن بالهند

مطابع دار الكتاب العربي بمصر
١٣٧٢

أشرف على طبعه

رضوان محمد رضوان

بعمارة على خليل ٢ بميدان السيدة زينب — القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله حمدَ الشاكرينَ . والصّلاةُ والسّلامُ على رسوله النّبي الأمين . وعلى آله وصحبه وسائر الصالحين .

وبعدُ فإنّ علمَ الأصولِ من أشرفِ العلوم وأنفعها حيث يُتعرّفُ به طرق استنباط الأحكام العمليّة من أدلّتها التفصيليّة على صعوبة مداركها ، ودقة مسالكها ، فمن ألمّ به يكون مُلمًّا بمدارك المجتهدين ، ذا بصيرة فى أحكام الاستنباط . وأما أول من صنف فى علم الأصول — فيما نعلم — فهو إمام الأئمة ، وسراجُ الأمةِ أبو حنيفة النّعمان رضى الله عنه حيث بيّن طرق الاستنباط فى « كتاب الرأى » له ، وتلاه صاحباه القاضى الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاريُّ ، والإمام الرّبانيُّ محمدُ بن الحسن الشَّيبانيُّ رحمهما الله ، ثم الإمام محمدُ بنُ إدريس الشافعيُّ رحمه الله صنف رسالته ، وألف بعدهم إمام الهدى أبو منصور الماتريديُّ كتابه « مآخذ الشرائع » ثم صنَّف الإمام أبو الحسن عبيد اللهِ بن الحسين الكَرْخيُّ ، ثم صنَّف تلميذه أبو بكر أحمدُ بنُ على الجصّاصُ الرازيُّ كتابه المعروف « بأصول الجصّاص » ثم تتابع الناس وصنفوا كثيرا ، كالإمام أبى زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيِّ فإنه صنَّف « تقويم الأدِلّة » و « تأسيس النظر » ثم بعده صنف فخر الإسلام البَزْدَوِيُّ ، وشمس الأئمة السَّرَخْسِيُّ » كتابيهما الجليلين ، فهذَّبا هذا الفن ونقحاه فيهما فصارا معوّل الفقهاء بعدهما حتى إذا اتفقا على شىء يقولون اتفق الشيخان على هذا القول ، وبهما شرحت كتب الإمام محمد بنِ الحسن ، صرح بذلك الإمامُ السرخسيُّ فى أول كتابه هذا .

وإن لجنة إحياء المعارف كانت أدخلت أصول السرخسى فى قائمة الكتب التى تريد نشرها ، لكن لم تظفر به فى خزانات الهند فتأخر نشره إلى أن كتب إلىَّ الفاضل الجليل والعلامة النبيل مولانا الشيخ محمد راغب الطباخ أغدق الله جدثه من حلب الشهباء بأن عندنا نسختين منه ، إحداها فى المكتبة الأحمدية والأخرى بالمدرسة

العثمانية ، وإنا نؤثركم على أنفسنا إن أردتم نشره وإشاعته ، وأنا أتولى لكم نسخه على الأصل ومقابلته بالنسخة الثانية ، فلبينا دعوته وكتبت إليه أن ينسخ لنا الكتاب حتى نسخ وقوبل على الأصلين ثم أرسله إلينا جزاه الله عنا جزاء الأبرار المحسنين وغفر له ورفع درجاته عنده فى أعلى عليين آمين . وكان على هامش النسخة العثمانية فوائد فكلف الناسخ أن ينسخها أيضاً عند المقابلة ، ثم وجدنا له نسخة أخرى هنا فى حيدر آباد فى مكتبة الفاضل العلام مولانا المفتى محمد سعيد المدراسى رحمه الله فقابلناه عليها أيضاً فوجدتها توافق كثيراً النسخة العثمانية إلا أنها ناقصة من الأول وفى مواضع منها ، فصححته حين مقابلتى له بمقدار الوسع وكتبت على الهامش اختلاف النسختين العثمانية والهندية ، وزدت الفوائد التى كانت على هامش الهندية أيضاً ، وزدت ما بدالى من الفوائد فى بعض المواضع وليس لها رمز .

وأما اسم الكتاب فلم يذكر فى أصل الأحمدية وكذا فى الهندية بل وجدنا زيادة فى العثمانية هكذا : وسميته بلوغ السول فى الأصول ، وذكر المصنف فى المجلد الرابع من شرح السير الكبير فى آخر باب مايبتلى به الأسير ص ٢٢٥ طبع دائرة المعارف « وقد استقصينا هذا فى تمهيد الفصول فى الأصول » وهذا يرشد إلى أن اسم الكتاب تمهيد الفصول دون بلوغ السول ، فيظهر أن تسميته باسم بلوغ السول فى الأصول من تصرف بعض ناسخى الكتاب ، وحيث لم يشتهر الكتاب بين جمهور أهل العلم على توالى القرون إلا باسم « أصول السرخسى » جعلناه عنوان الكتاب دون الاسمين السالف ذكرهما . وللكتاب نسخ عدة فى دار الكتب المصرية وخزانات الآستانة لكن لم يتيسر لنا — بكل أسف — أن نقابل نسختنا بتلك النسخ ، بيد أنا راجعنا نسخ دار الكتب المصرية فى مواضع بقينا فى حاجة إلى المراجعة فيها .

وأما المصنف فهو : الإمام الكبير الفقيه الأصولى النظار شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى رحمه الله ، نسبة إلى سرخس بفتح السين والراء بلد عظيم بخراسان كما يقوله المجد فى قاموسه ، ولم يضبطها السمعانى فى الأنساب ولا ابن الأثير فى اللباب . وقال القرشى فى أنساب الجواهر : رأيت بخط الشيخ تاج الدين بن مكتوم : والأعرف فيها فتح الراء وإسكان الخاء ، ويقال أيضاً بإسكان الراء وفتح الخاء المعجمة ، وفى خط ابن مكتوم قال ابن الصلاح : ولما دخلتها سمعت شيخها ومفتيها يذكر

أنها بفتح الراء فارسية وبإسكانها معربة ، وقال : سمعت ذلك من المتمدين الثقات ، والسين على كل حال مفتوحة .

وقال أبو سعد السمعانى : سرخس اسم رجل من الدعار فى زمن كيكاوس سكن هذا الموضع وعمره وأتم بناءه ذو القرنين ، وقد ذكرت قصته وسبب بنائه فى كتاب النزوع إلى الأوطان وفتحها عبد الله بن حازم السلمى الأمير من جهة عبد الله بن عامر ابن كريز زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه دخلتها غير مرة وكتبت بها عن جماعة .

وقال الشهاب بن فضل الله العمرى فى مسالك الأبصار فى ترجمة السرخسى : استمد من شمس الأئمة (أى الحلوانى[1]) حتى كان بدراً تماما ، وصدراً إماما ، تفقه على شمس الأئمة أبى محمد عبد العزيز بن أحمد الحلوانى ولقب بلقبه ، وكان إماما فاضلا متكلما فقيهاً أصوليا مناظراً يتوقد ذكاء ، لزم شمس الأئمة وتخرج به حتى صار فى النظر فرد زمانه ، وواحد أقرانه ، وأخذ فى التصنيف والتعليق ، وناظر وشاع ذكره ، وصنف كتاب « المبسوط » فى الفقه فى أربعة عشر مجلداً إملاء من خاطره من غير مطالعة كتاب ولا مراجعة تعليق ، بل كان محبوساً فى الجب بسبب كلمة نصح بها ، وكان يملى على الطلبة من الجب وهم على أعلى الجب يكتبون مايملى عليهم ، وحكى عنه أنه كان جالساً فى حلقة الاشتغال فقيل له : حكى عن الشافعى رحمه الله أنه كان يحفظ ثلاثمائة كراس . فقال : حفظ الشافعى زكاة ماأحفظ ، فحسب ماحفظه فكان اثنى عشر ألف كراس ، وله عدة مصنفات كلها معتمد عليها ، وحكى عنه أنه لما خرج من السجن كان أمير البلد قد زوج أمهات أولاده من خدامه الأحرار ، فسأل العلماء الحاضرين عن ذلك فكلهم قال نعم مافعلت . فقال شمس الأئمة : أخطأت لأن تحت كل خادم حرة فكان هذا تزويج الأمة على الحرة . فقال الأمير أعتقهن ، فجددوا العقد فسأل العلماء فكلهم قال نعم مافعلت . فقال شمس الأئمة أخطأت لأن العدة تجب على أمهات الأولاد بعد الإعتاق فكان تزويج المعتدة فى العدة ولا يجوز ، فألبس الله جواب هذه المسألة على العلماء فى موضعين من مسألة واحدة ليظهر فضل شمس الأئمة على غيره .

---

(١) قلت هو نسبة إلى الحلواء قلبت همزته نونا — أبو الوفاء

فماذا يطلب من شاهد على سعة حفظه وتوقد ذكائه أصدق من إملائه « المبسوط » ذلك الكتاب الضخم الفخم المطبوع فى ثلاثين جزءاً من الجب عن ظهر القلب كما أطبقت على ذلك كلمات المترجمين لهذا الإمام العظيم الذى هو من مفاخر السلف علماً وورعا .

وقال الحافظ عبد القادر القرشى فى الجواهر المضية عن صاحب الترجمة : أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون ، كان إماماً علامة حجة متكلما فقيها أصوليًّا مناظراً ، لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلوانى حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه ، وأخذ فى التصنيف ، وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره ، ثم ذكر كيف أملى المبسوط فى خمسة عشر مجلداً وهو محبوس فى أوزجند[1] بسبب كلمة كان فيها من الناصحين ، ثم سرد ماقاله السرخسى فى آخر العبادات والطلاق والعتاق والإقرار من المبسوط من كلمات تدل على التوجع من حبسه فى محبس الأشرار . ثم قال : تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحَصِيرى ، وأبو عمرو عثمان بن على بن محمد البيكَندى ، وأبو حفص عمر بن حبيب جد صاحب الهداية لأمه ، وتقدم كل واحد فى بابه ، مات فى حدود التسعين وأربعمائة .

وقال الشهاب المقريزى فى تذكرته : تخرج بعبد العزيز الحلوانى ، وأملى المبسوط وهو فى السجن ، تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحَصِيرى وغيره ، مات فى حدود الخمسمائة وكان عالمـا أصوليا مناظراً .

وترجم له العلامة قاسم بن قُطلوبُغا فى تاج التراجم ونقل من المسالك بعض ماسبق نقله ، وذكر كلمة المقريزى ثم قال : ورأيت له كتابا فى أصول الفقه جزءان ضخمان وهو هذا الكتاب ، وشرح السير الكبير فى جزأين ضخمين أملاهما وهو فى الجب فلما وصل إلى باب الشروط حصل الفرج فأطلق فخرج فى آخر عمره إلى فرغانة فأنزله الأمير حسن بمنزله فوصل إليه الطلبة فأكمل الإملاء فى دهليز الأمير ، وهو مطبوع فى دائرة المعارف ، وشرح مختصر الطحاوى رأيت قطعة منه[2] ، وشرح كتاب الكسب

---

(١) معرب أوزكند بضم الهمز وسكون الواو والزاى وفتح الكاف الفارسى بلدة فى فرغانة — أبو الوفاء .

(٢) هذا قول العلامة المرحوم مولانا الكوثرى سقاه الله من الكوثر .

لمحمد بن الحسن جزء لطيف[1] وهو محفوظ بخزانة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة .

وقال الكفوى فى الكتائب : كان إماماً علامة حجة متكلما مناظراً أصوليًّا مجتهداً ، عده ابن كمال باشا من المجتهدين فى المسائل ، وذكر بعض ماسبق .

وترجم له التميمى فى طبقات الحنفية ونقل نص ماذكره القرشى وزاد من ابن مكتوم قوله : رأيت بخط من يعتمد عليه : شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى بكر سهل السرخسى ، والمشهور فى كتب أصحابنا أنه ابن أبى سهل وزاد أشعاراً فى مدح المبسوط ومؤلفه أضربنا عنها هنا .

وترجم له العلامة الشيخ عبد الحى اللكنوى أيضاً فى الفوائد البهية ولخص مافى الكتائب ومدينة العلوم ثم قال : وفى طبقات القارى : أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلداً وهو فى السجن بأوزجند محبوس بسبب كلمة كان فيها من الناصحين ، وهو من كبار علمائنا بما وراء النهر صاحب الأصول والفروع ، ومات سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة .

ولعل فيما ذكره القارى من تاريخ وفاته سبق قلم صوابه ثلاث وثمانين وأربعمائة فلا يبعد هذا كل البعد مما ذكر القرشى ، ولا يظن تأخر وفاته إلى ماذكر المقريزى وهو كثير الأغلاط فى الوفيات .

وله من المصنفات سوى ماتقدم شرح الجامع الصغير للإمام محمد ، وشرح الجامع الكبير له أيضاً ، والمجلد الرابع من الثانى موجود بدار الكتب المصرية[2] ، وشرح الزيادات له ، وشرح زيادات الزيادات له أيضاً ، والثانى موجود فى بعض مكاتب الآستانة وقد طلبنا تصويره الشمسى لأن اللجنة تريد نشره ، ومبسوطه المطبوع بمصر شرح لكتاب الكافى تأليف الحاكم الشهيد أبى الفضل محمد بن محمد المروزى وهو يقول فى أوله : « أودعت كتابى هذا معانى محمد بن الحسن فى كتبه المبسوطة ، ومعانى جوامعه المؤلفة مع اختصار كلامه وحذف المكررات من كلامه » وللسرخسى

(١) قلت وهو أيضاً من مبسوطه موجود فى آخر جزء ٣٠ منه ، ولعله أفرزه بعض العلماء منه ليعم نفعه — أبو الوفاء .

(٢) وكذلك بعض أجزائه موجودة ببعض مكاتب الآستانة .

أيضاً شرح كتاب النفقات للخصاف ، وشرح أدب القاضي للخصاف ذكرهما الصدر الشهيد في شرحي الكتابين ، وله أيضاً أشراط الساعة ، والفوائد الفقهية ، وكتاب الحيض ، وذكر هذه الكتب الثلاثة صاحب كشف الظنون .

هذا وإن أكثر ما في ترجمة هذا الإمام الجليل هو بقلم العلامة المحقق المدقق الفقيه الكبير والمحدث الشهير مولانا الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله ورضي عنه رضا الأبرار المحسنين . والحمد لله أولا وآخراً كثيراً ، وصلاته على نبيه الكريم بكرة وأصيلا .

ربيع الأول سنة ١٣٧٢

أبو الوفا الأفغاني
رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية
بجلال كوجه بحيدر آباد الدكن (الهند)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجلّ الزّاهد شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي إملاء فى يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين وأربعمائة فى زاوية من حصار أوزجند :

الحمد لله الحميد المجيد ، المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، ذى البطش الشديد ، والأمر الحميد ، والحكم الرشيد ، والوعد والوعيد .

نحمده على ما أكرمنا به من ميراث النبوة ، ونشكره على ما هدانا إليه بما هو أصل فى الدين والمروة ، وهو العلم الذى هو أنفس الأعلاق[1] ، وأجل مكتسب فى الآفاق . فهو أعز عند الكريم من الكبريت الأحمر ، والزمرد الأخضر ، ونثارة الدر والعنبر ، ونفيس الياقوت والجوهر ، من جمعه فقد جمع العز والشرف ، ومن عدمه فقد عدم مجامع الخير واللطف ، يقوى الضعيف ، ويزيد عز الشريف ، يرفع الخامل الحقير ، ويموِّل العائل الفقير ، به يطلب رضا الرحمن ، وتستفتح أبواب الجنان ، وينال العز فى الدين والدنيا ، والمحمدة فى البدء والعقبى ؛ لأجله بعث الله النبيين ، وختمهم بسيد المرسلين ، وإمام المتقين : محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين .

وبعد فإن من أفضل الأمور ، وأشرفها عند الجمهور ، بعد معرفة أصل الدين ، الاقتداء بالأئمة المتقدمين ، فى بذل المجهود لمعرفة الأحكام ، فبها يتأتى الفصل بين الحلال والحرام ، وقد سمى الله تعالى ذلك فى محكم تنزيله الخير الكثير فقال : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » فسر ابنُ عباس رضى الله عنهما وغيرُه الحكمة بعلم الفقه ، وهو المراد بقوله عز وجل : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » أى ببيان الفقه ومحاسن الشريعة ، فقال صلى الله عليه وسلم برواية ابن عباس رضى الله عنهما : « من يرد الله به خيراً يفقِّهه فى الدين » وقال عليه السلام : « خيارُكم فى الجاهلية خيارُكم فى الإسلام إذا تفقهوا[2] » وإلى ذلك دعا الله الصحابة الذين هم

---

(١) العلق : النفيس من كل شيء . كذا بهامش العثمانية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : إذا فقهوا .

أعلام الدين ، وقدوة المتأخرين فقال : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » وفى حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم : « ما عُبد اللهُ بشىء أفضلَ من الفقه فى الدين ، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » وقال صلى الله عليه وسلم « قليل من الفقه خير من كثير من العمل[١] » .

غير أن تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء : العلم بالمشروعات ، والإتقان فى معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها ، ثم العمل بذلك . فتمام المقصود لا يكون إلا بعد العمل بالعلم ، ومن كان حافظاً للمشروعات من غير إتقان فى المعرفة فهو من جملة الرواة ، وبعد الإتقان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه ، فأما إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذى أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « هو أشد على الشيطان من ألف عابد » وهو صفة المتقدمين من أئمتنا : أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رضى الله عنهم ، ولا يخفى ذلك على من يتأمل فى أقوالهم وأحوالهم عن إنصاف . فذلك الذى دعانى إلى إملاء شرح فى الكتب التى صنفها محمد بن الحسن رحمه الله ، بآكد إشارة وأسهل عبارة . ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب أن أبين للمقتبسين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب ، ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة فى الفروع ، ومرشداً لهم إلى ما وقع الإخلال به فى بيان الفروع . فالأصول معدودة ، والحوادث ممدودة ، والمجموعات فى هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين ، وأنا فيما قصدته بهم من المقتدين ، رجاء أن أكون من الأشباه[٢] نخير الأمور الاتباع ، وشرها[٣] الابتداع[٤] .

---

(١) وفى العثمانية : خير من كثير العمل .

(٢) كذا فى الأصول الثلاثة والظاهر أنه الأشياع يدل عليه السجع . أبو الوفاء .

(٣) وفى العثمانية : وشر الأمور .

(٤) كذا فى الأصل والهندية ، وفى العثمانية هنا زيادة : وسميته بلوغ السول فى علم الأصول . وقال المصنف فى شرح السير الكبير : كما شرحته فى تمهيد الفصول فى علم الأصول . فهذا — كما ترى — يرشدك أن اسمه التمهيد دون البلوغ ، والله أعلم . أبو الوفاء

وما توفيق إلا بالله عليه أتكل ، وإليه أبتهل[1] ، وبه أعتصم ، وله أستسلم ، وبحوله أعتضد ، وإياه أعتمد ، فمن اعتصم به فاز بالخيرات سهمه ، ولاح فى الصعود نجمه .

فأحق مايبدأ به[2] فى البيان الأمر والنهى ؛ لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ، ويتميز الحلال من الحرام .

باب الأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار ، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل ، ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر ، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمراً ، لأن الأمر يتعلق بالمأمور . فإن[3] كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمراً ، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمراً ، كقول الداعى : اللهم اغفرلى وارحمنى ، يكون سؤالاً ودعاء لا أمراً . ثم المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة[4] فقط ولا يعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة فى قول الجمهور من الفقهاء .

وقال بعض أصحاب مالك والشافعى يعرف حقيقة المراد بالأمر بدون هذه الصيغة . وعلى هذا ينبنى الخلاف فى أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها موجبة أم لا ؟ واحتجوا فى ذلك بقوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمرِه » : أى عن سَمْتِه وطريقته فى أفعاله ، وقال تعالى : « وما أمْرُ فرعون برشيد » والمراد فعله وطريقته ، وقال تعالى : « وأمرهم شُورَى بينهم » : أى أفعالهم ، وقال تعالى : « وتنازعتم فى الأمر » : أى فيما تقدمون عليه من الفعل ، وقال تعالى : « قل إن الأمر كلَّه لله »

---

(١) أبتهل الى الله : أى أتضرع . كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى الهندية : نبدأ به .

(٣) وفى العثمانية : فإذا كان .

(٤) ولا يقال بأن الوجوب يثبت بصيغة الإخبار كقوله تعالى « يرضعن أولادهن » وقوله « يتربصن بأنفسهن » لأنا نقول بالإخبار يثبت وجود الاستحقاق ، واستحقاق الوجود لا يثبت الوجود إلا بالوجوب ، فدل الإخبار على الأمر بهذه الرابطة . كذا بهامش العثمانية .

المراد الشأن والفعل ، والعرب تقول : أمر فلان سديد مستقيم : أى حاله وأفعاله ، وإذا ثبت أن الأمر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه ، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الأمر الذي هو القول فقالوا فيه : أوامر ، والأمر الذى هو الفعل فقالوا فى جمعه : أمور ، ففى[١] التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة ، ومن يقول إن استعمال الأمر فى الفعل بطريق المجاز والاتساع ، فلابد له من بيان الوجه الذى اتسع فيه لأجله[٢] ، لأن الاتساع والمجاز لايكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازاً . وفى قوله صلى الله عليه وسلم : « خذوا عنى مناسككم » و« صلوا كما رأيتمونى أصلى » تنصيص على وجوب اتباعه فى أفعاله .

وحجتنا فى ذلك أن المراد بالأمر من أعظم المقاصد[٣] فلابد من أن يكون له لفظ موضوع هو حقيقة يعرف به اعتباراً بسائر المقاصد من الماضى والمستقبل والحال ، وهذا لأن العبارات لاتقصر عن المقاصد ، ولا يتحقق انتفاء القصور إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها ، ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازاً بمنزلة أسماء الأعيان ؛ فكل عين مختص[٤] باسم هو موضوع له وقد يستعمل فى غيره مجازاً نحو أسد فهو فى الحقيقة اسم لعين وإن كان يستعمل فى غيره مجازاً ، يوضحه أن قولنا أمر مصدر والمصادر لابد أن توجد عن فعل أو يوجد عنها فعل[٥] على حسب اختلاف أهل اللسان فى ذلك ، ثم لا تجد أحداً من أهل اللسان يسمى الفاعل للشىء آمراً ، ألا ترى أنهم لا يقولون للآكل والشارب آمراً ، فبهذا تبين أن اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقة ، ولا يقال الأمر اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره ؛ لأن الأمر مشتق فى الأصل ، فإنه يقال : أمر يأمر أمراً فهو آمر ، وما كان مشتقاً فى الأصل لا يقال إنه يتناول المشتق وغيره حقيقة ، وإنما يقال ذلك فيما هو غير مشتق فى الأصل

---

(١) وفى العثمانيه والهندية : وفى .

(٢) وفى العثمانية والهندية . اتسع لأجله .

(٣) لأن الإنسان خلق للابتلاء والابتلاء إنما يتحقق بالأمر – هامش الهندية .

(٤) وفى الهندية : يختص .

(٥) وفى العثمانية والهندية : تؤخذ عن فعل أو يؤخذ عنها فعل .

كاللسان[١] ونحوه ، وفى قول القائل : رأيت فلانا يأمر بكذا ويفعل بخلافه دليل ظاهر على أن الفعل غير الأمر حقيقة .

فأما ما تلوا من الآيات فنحن لا ننكر استعمال الأمر فى غير ما هو حقيقة فيه ؛ لأن ذلك فى القرآن على وجوه : منها القضاء قال الله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » وقال تعالى « ألاَ له الخلق والأمر » ومنها الدين قال الله تعالى : «حتى جاء الحق وظهر أمر الله » ومنها القول قال الله تعالى : « يتنازعون بينهم أمرهم » ومنها الوحى قال الله تعالى : « يتنزل الأمر بينهن » ومنها القيامة قال تعالى : « أتى أمر الله » ومنها العذاب قال الله تعالى : « فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادوهم غير تتبيب » ومنها الذنب قال الله تعالى : « فذاقت وبال أمرها » فإما أن نقول : كل ذلك يرجع إلى شيء واحد وهو أن تمام ذلك كله بالله تعالى كما قال تعالى : « قل إن الأمر كله لله » ثم فهمنا ذلك بما هو صيغة الأمر حقيقة فقال : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » وكما قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » أو نقول ما كان حقيقة لشيء لا يجوز نفيه عنه بحال ، وما كان مستعملاً بطريق المجاز لشيء يجوز نفيه عنه كاسم الأب فهو حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه ، ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه بإثبات غيره ، ثم يجوز نفى هذه العبارة عن الفعل وغيره مما[٢] لا يوجد فيه هذه الصيغة ، فإن الإنسان إذا قال ما أمرت اليوم بشيء كان صادقاً وإن كان قد فعل أفعالاً ، فعرفنا أن الاستعمال فيه مجاز ، وطريق هذا المجاز أنهم فى قولهم : أمر فلان سديد مستقيم أجروا اسم المصدر على المفعول به كقولهم : هذا الدرهم ضرب الأمير ، وهذا الثوب نسج اليمن ، وأيد ما قلنا ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه فى الصلاة خلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال عليه السلام : « ما حملكم على ما صنعتم ؟ » ولو كان فعله يوجب الاتباع مطلقاً لم يكن لهذا السؤال منه معنى . ولما واصل صلى الله عليه وسلم واصل أصحابه فأنكر عليهم وقال : « إنى لست

(١) أى لفظ اللسان فإنه غير مشتق ويتناول العضو الذى يحصل به النطق ويتناول الكلام ، يقال لسان العرب ولسان الفرس ، وأما ما كان مشتقاً فى الأصل فلا يتناول المشتق وغيره لأنهما يختلفان فلا يتناولهما لفظ واحد أما إذا لم يكن مشتقاً يتناول المشتق وغيره — هامش العثمانية والهندية.

(٢) وفى الهندية : ممن وكذا فى الأصل

كأحدكم ، إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى » وفى استعمال صيغة الأمر فى قوله : « خذوا عنى مناسككم » و « صلوا كما رأيتمونى أصلى » بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك ، ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده فى كلام صاحب الشرع فيما يرجع إلى إحكام البيان[1].

فصل فى بيان موجب الأمر لذى يذكر فى مقدمة هذا الفصل

اعلم أن صيغة الأمر تستعمل على سبعة أوجه : على الإلزام كما قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وقال تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وعلى الندب كقوله تعالى : « وافعلوا الخير » وقوله تعالى : « وأحسنوا » وعلى الإباحة كقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » وعلى الإرشاد إلى ما هو الأوثق كقوله تعالى : وأشهدوا إذا تبايعتم » وعلى التقريع كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » وعلى التوبيخ كقوله تعالى : « واسْتَفْزِز مَنْ استطعت منهم بصوتك[2] » وعلى السؤال كقوله تعالى : « ربنا تقبل منا » .

ولا خلاف أن السؤال والتوبيخ والتقريع لا يتناوله اسم الأمر وإن كان فى صورة الأمر ، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة ، ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب[3] فذكر الكرخى والجصاص رحمهما الله أن هذا لا يسمى أمراً حقيقة وإن كان الاسم يتناوله مجازاً ، واختلف فيه أصحاب الشافعى فمنهم من يقول : اسم الأمر[4] يتناول ذلك كله حقيقة ، ومنهم من يقول : ما كان للندب يتناوله اسم الأمر حقيقة لأنه يثاب على فعله ونَيْل الثواب يكون بالطاعة والطاعة فى الائتمار بالأمر ، وهذا ليس بقوى فإن نيل الثواب بفعل النوافل من الصوم

---

(١) وفى الهندية : الى بيان الأحكام .

(٢) استفزه : أى أزعجه وحركه — هامش الهندية .

(٣) الندب فى اللغة عبارة عن : الدعاء ، وفى الشريعة : عبارة عما يثاب على إتيانه ولا يعاقب بتركه — هامش الهندية .

(٤) وفى العثمانية : إن اسم الأمر .

والصلاة لأنه عمل بخلاف هوى النفس الأمارة بالسوء على قصد ابتغاء مرضاة الله تعالى كما قال تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » وليس من ضرورة هذا كون العمل مأموراً به . والفريق الثانى يقولون : ما يفيد الإباحة والندب فموجبه بعض موجب ما هو الإيجاب لأن بالإيجاب هذا وزيادة ، فيكون هذا قاصراً لا مغايراً ، والمجاز ما جاوز أصله وتعداه . وبهذا يتبين أن الاسم فيه حقيقة ، وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإن موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقطع التخيير ، لأن ذلك من ضرورة الإيجاب وبالإباحة والندب لا ينقطع التخيير . عرفنا أن موجبه غير موجب الأمر حقيقة وإنما يتناوله اسم الأمر مجازاً . والدليل عليه أن العرب تسمى تارك الأمر عاصياً وبه ورد الكتاب قال الله تعالى : « أفعصيت أمرى ؟» وقال القائل :

أمرتك أمراً جازماً فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وقال دُريد بن الصِّمة :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللِّوَى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد
فلما عصونى كنت فيهم وقد أرى غوايتهم فى أننى[1] غير مهتدى

وتارك المباح والمندوب إليه لا يكون عاصياً ، فعرفنا أن الاسم لا يتناوله حقيقة ، ثم حد الحقيقة فى الأسامى ما لا يجوز نفيه عما هو حقيقة فيه ، ورأينا أن الإنسان لو قال : ما أمرنى الله بصوم ستة من شوال كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصوم رمضان كان كاذباً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الضحى كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الظهر كان كاذباً . فى تجويز نفى صيغة الأمر عن المندوب دليل ظاهر على أن الاسم يتناوله مجازاً لا حقيقة .

فأما الكلام فى موجب الأمر ، فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الإلزامُ إلا بدليل . وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعى أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعى ، فقد ذكر فى أحكام القرآن فى قوله : « فانكِحُوا ما طابَ لكم مِنَ النِّسَاءِ » أنه يحتمل أمرين ، وأنكر هذا أكثر أصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الإطلاق ، وهكذا قال فى العموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وإن كان الظاهر عنده العموم ،

(١) وفى الهندية : وإننى .

وزعموا أنه جزم على أن الأمر للوجوب فى سائر كتبه . وقال بعض أصحاب مالك : إن موجب مطلقه الإباحة ، وقال بعضهم : موجبه الندب . أما الواقفون فيقولون قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بينا فلا يتعين شيء منها إلا بدليل لتحقق المعارضة فى الاحتمال ، وهذا فاسد جدا فإن الصحابة امتثلوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سمعوا منه صيغة الأمر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولولم يكن موجب هذه الصيغة معلوماً بها لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولا يقال إنما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الأحوال لا بصيغة الأمر لأن من كان غائباً منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الأمر حسب ما اشتغل به من كان حاضراً ، ومشاهدة الحال لا توجد فى حق من كان غائباً ، وحين دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى بن كعب رضى الله عنه فأخر المجيء لكونه فى الصلاة فقال له : أما سمعت الله يقول « استجيبوا لله وللرسول » فاستدل عليه بصيغة الأمر فقط ، وعُرْفُ الناس كلهم دليل على ما قلنا ، فإن من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملاماً معاتباً ، ولو كان المقصود لا يصير معلوماً بهـا للاحتمال لم يكن معاتباً . ثم كما أن العبارات لا تقصر عن المعانى فكذلك كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض ، وصيغة الأمر أحد تصاريف الكلام ، فلا بد من أن يكون لمعنى خاص فى أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض مغير له بمنزلة دليل الخصوص فى العام . ومن يقول بأن موجب مطلق الأمر الوقف لا يجد بدا من أن يقول موجب مطلق النهي الوقف أيضاً للاحتمال ، فيكون هذا قولاً باتحاد موجبهما وهو باطل ، وفى القول بأن موجب الأمر الوقف إبطال حقائق الأشياء ولا وجه[1] للمصير إليه ، والاحتمال الذى ذكروه نعتبره فى أن لا نجعله محكماً بمجرد الصيغة لا فى أن لا يثبت موجبه أصلا ، ألا ترى أن من يقول لغيره : إن شئت فافعل كذا[2] وإن شئت فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند العقلاء ، واحتمال غيره وهو الزجر قائم كما قال الله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُر » .

---

(١) وفى الهندية : فلا وجه .

(٢) أى الأوامر الواردة من العباد — هامش العثمانية .

وأما الذين قالوا موجبه الإباحة اعتبروا الاحتمال لـكنهم قالوا من ضرورة الأمر ثبوت صفة الحسن للمأمور به ، فإن الحـكيم لا يأمر بالقبيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمـكين من الإقدام عليه والإباحة ، وهذا فاسد أيضاً ، فصفة الحسن بمجرده تثبت بالإذن والإباحة ، وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص ، فلابد أن تثبت بمطلقها حسناً[١] بصفة ، ويعتبر الأمر بالنهى ، فكما أن مطلق النهى يوجب قبح المنهى عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فـكذلك مطلق الأمر يقتضى حسن المأمور به على وجه يجب الائتمار .

والذين قالوا بالندب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الإقدام عليه ضرورة . وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالندب فيثبت أقل الأمرين لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة ، وهذا ضعيف فإن الأمر لـما كان لطلب المأمور به اقتضى مطلقه الـكامل من الطلب ، إذ لا قصور[٢] فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم ، فإنه مفترض الطاعة بملك الإلزام .

ثم إما أن يكون الأمر حقيقة فى الإيجاب خاصة فعند الإطلاق يحمل على حقيقة ، أو يكون حقيقة فى الإيجاب والندب جميعاً فيثبت بمطلقه الإيجاب لتضمنه الندب والزيادة ، لا يجوز أن يقال : هو للندب حقيقة وللإيجاب مجازاً ؛ لأن هذا يؤدى إلى تصويب قول من قال : إن الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة ، وبطلان هذا لا يخفى على ذى لب . وما قالوا يبطل بلفظ العام فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ، ثم عند الإطلاق لايحمل على المتيقن وهو الأقل وإنما يحمل على الجنس لتـكثير الفائدة به ، وكذا[٣] صيغة الأمر ، ولو لم يكن فى القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط لـكان ذلك كافياً فى وجوب المصير إلى ما قلنا ، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب ، والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب ، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب[٤] وفيه معنى الاحتياط من كل وجه ، أولى .

---

(١) أى الحسن الزائد على أصل الحسن الثابت بالإذن والإباحة كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى الهندية : لأنه لا قصور .

(٣) وفى العثمانية : فـكذلك .

(٤) وفى العثمانية : فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه .

ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللهُ ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرَةُ من أمرهم » فى نفى التخيير بيان أن موجب الأمر الإلزام ، ثم قال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله » ولا يكون عاصياً بترك الامتثال إلا أن يكون موجبه الإلزام ، وقال : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » : أى أن تسجد ، فقد ذمه على الامتناع من الامتثال والذم بترك الواجب ، وقال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » وخوف العقوبة فى ترك الواجب ، ولا معنى لقول من يقول ترك الائتمار لا يكون خلافاً فإن المأمور فى الصوم هو الإمساك ولا شك فى أن ترك الائتمار بالفطر من غير عذر يكون خلافاً فيما هو المأمور به .

ثم الأمر يطلب المأمور بآكد الوجوه ؛ يشهد به الكتاب والإجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » فإضافة الوجود[١] والقيام إلى الأمر ظاهره يدل على أن الإيجاد[٢] يتصل بالأمر ، وكذلك قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فالمراد[٣] حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازاً عن التكوين[٤] كما زعم بعضهم[٥] فإنا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق ، لأنه سابق على المحدثات أجمع ، وحرف الفاء للتعقيب .

فبهذا يتبين أن هذه الصيغة لطلب المأمور بآكد الوجوه ، والإجماع دليل عليه ، فإن من أراد أن يطلب عملا من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى قوله افعل ، وبهذا يثبت[٦] أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما أن اللفظ الماضى موضوع للمضى ، والمستقبل للاستقبال ، وكذلك الحال . ثم سائر المعانى التى وضعت

---

(١) أى وجوده بالأمر فيكون الأمر سبباً لوجوده وإلا يقبح ذكره هامش العثمانية والهندية .

(٢) وفى الهندية : الإيجاب .

(٣) المتكلمون لا يقولون الله طالب ، والفقهاء يقولون ويعنون به الدعوة — هامش العثمانية .

(٤) قال الإمام أبو منصور عبارة الأمر وهو قوله « كن » عبارة عن سرعة الإيجاد ، وعند عامة الفقهاء المراد حقيقة هذه الكلمة ، فإن الله تعالى أجرى سنته فى الإيجاد بعبارة الأمر من غير تشبيه ولا تعطيل — هامش العثمانية .

(٥) هو إمام الهدى أبو منصور الماتريدى ، وهو يقول إن كلمة « كن » مجاز عن التكوين لأنه قادر بغير واسطة — هامش الهندية .

(٦) وفى الهندية : ثبت .

الألفاظ لها كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه ، فكذلك[1] معنى طلب المأمور بهذه الصيغة ، ولأن قولنا أمر فعل متعد لازمه ائتمر والمتعدى لا يتحقق بدون اللازم ، فهذا يقتضى أن لا يكون أمراً بدون الائتمار ، كما لا يكون كسراً بدون الانكسار ، وحقيقة الائتمار بوجود المأمور به إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر ولا صنع للمخاطب فيه سقط التكليف ، وهذا لا وجه له ؛ لأن فى الائتمار للمخاطب ضرب اختيار بقدر ما ينتفى به الجبر ويستحق الثواب بالإقدام على الائتمار ، وذلك لا يتحقق إذا اتصل الوجود بصيغة الأمر ، فلم تثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرزاً عن القول بالجبر ، فأثبتنا به آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الإلزام ؛ ألا ترى أن بمطلق النهى يثبت آكد ما يكون من طلب الإعدام وهو وجوب الانتهاء ، ولا يثبت الانعدام بمطلق النهى ، وكذلك بالأمر ، لأن إحدى الصيغتين لطلب الإيجاد والأخرى لطلب الإعدام .

ومن فروع هذا الفصل الأمر بعد الحظر ، فالصحيح عندنا أن مطلقه للإيجاب أيضاً لما قررنا أن الإلزام مقتضى هذه الصيغة عند الإمكان إلا أن يقوم دليل مانع . وبعض أصحاب الشافعى يقولون : مقتضاه الإباحة لأنه لإزالة الحظر ومن ضرورته الإباحة فقط فكأن الآمر قال : كنت منعتك عن هذا[2] فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه . فاستدلوا على هذا بقوله تعالى : « فإذا قُضِيت الصلاةُ فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » وبقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » ولكنا نقول : إباحة الاصطياد للحلال بقوله : « أحل لكم الطيبات » الآية لا بصيغة الأمر مقصوداً به ، وكذلك إباحة البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله : « وأحل الله البيع » لا بصيغة الأمر ، ثم صيغة الأمر ليست لإزالة الحظر ولا لرفع المنع ، بل لطلب المأمور به ، وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة هذا الطلب فإنما يعمل مطلق اللفظ فيما يكون موضوعاً له حقيقة .

(١) وفى العثمانية : وكذلك

(٢) وفى الهندية : عن كذا .

فصل فى بيان مقتضى مطلق الأمر فى حكم التكرار

الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الأمر لاتوجب التكرار ولا تحتمله ، ولكن الأمر بالفعل يقتضى أدنى مايكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجباً[١] للكل إلا بدليل . وقال بعض مشايخنا هذا إذا لم يكن معلقاً بشرط[٢] ولا مقيداً بوصف فإن كان فمقتضاه التكرار بتكرر ما قيد به .

وقال الشافعى مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد أيضاً إذا اقترن به دليل . وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار إلا أن يقوم دليل يمنع منه ، ويحكى هذا عن المزنى ، واحتج صاحب هذا المذهب بحديث أقرع بن حابس رضى الله عنه حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج أفى كل عام أم مرة ؟ فقال : « بل مرة ولو قلت فى كل عام لوجبت ولو وجبت ماقمتم بها » فلو لم تكن صيغة الأمر فى قوله حجوا محتملاً للتكرار أو موجباً له لما أشكل عليه ذلك فقد كان من أهل اللسان ولكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا أن موجب هذه الصيغة التكرار .

ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم دليل الخصوص . وبيان هذا أن قول القائل افعل طلب الفعل بما هو مختصر من المصدر الذى هو نسبة[٣] الاسم وهو الفعل ، وحكم المختصر ماهو حكم المطول ، والاسم يوجب إطلاقه العموم حتى يقوم دليل الخصوص فكذلك الفعل ؛ لأن للفعل كلا وبعضا كما للمفعول ، فمطلقه يوجب الكل ويحتمله ، ثم الكل لاتتحقق إلا بالتكرار . واعتبروا الأمر بالنهى فكما أن النهى يوجب إعدام المنهى عنه عاما فكذلك الأمر يوجب إيجاده تماماً حتى تقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار لامحالة .

---

(١) أى لا يكون التكرار موجباً للأمر بطريق الحقيقة — هامش العثمانية .

(٢) نحو قوله : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله « إذا قمتم إلى الصلاة » الآية — هامش العثمانية

(٣) وفى العثمانية والهندية : يشبه .

وأما الشافعى رحمه الله فاحتج بنحو هذا أيضاً ولكن على وجه يتبين به الفرق بين الأمر والنهى ويثبت به الاحتمال دون الإيجاب ، وذلك أن قوله افعل يقتضى مصدراً على سبيل التنكير أى افعل فعلا . بيانه فى قوله طلق : أى طلق طلاقاً ، وإنما أثبتناه على سبيل التنكير لأن ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فيكون الثابت بمقتضى هذه الصيغة ماهو نكرة فى الإثبات والنكرة فى الإثبات تخص كقوله تعالى : « فتحرير رقبة » ولكن احتمال التكرار والعدد فيه لايشكل ؛ لأن ذلك المنكر متعدد فى نفسه . ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه التفسير ، وتقول طلقها اثنتين أو مرتين أو ثلاثاً ويكون ذلك نصباً على التفسير ، ولو لم يكن اللفظ محتملاً له لم يستقم تفسيره به بخلاف النهى فصيغة النهى عن الفعل تقتضى أيضاً مصدراً على سبيل التنكير أى لاتفعل فعلا ولكن النكرة فى النفى تعم . قال الله تعالى « ولا تطع منهم آثما أو كفورا » ومن قال لغيره لاتتصدق من مالى يتناول النهى كل درهم من ماله ، بخلاف قوله تصدق من مالى فإنه لايتناول الأمر(١) إلا الأقل على احتمال أن يكون مراده كل ماله ، ولهذا قال إن مطلق الصيغة لاتوجب التكرار لأن ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى ، يوضحه أن هذه الصيغة أحد أقسام الكلام فتعتبر بسائر الأقسام . وقول القائل : دخل فلان الدار إخبار عن دخوله على احتمال أن يكون دخل مرة أو مرتين أو مراراً ، فكذلك قوله ادخل يكون طلب الدخول منه على احتمال أن يكون المراد مرة أو مراراً ، ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل .

وأما الذين قالوا فى المعلق بالشرط أو المقيد بالوصف إنه يتكرر بتكرر الشرط والوصف ، استدلوا بالعبادات التى أمر الشرع بها مقيداً بوقت أو مال(٢) وبالعقوبات التى أمر الشرع بإقامتها مقيداً بوصف(٣) أن ذلك يتكرر بتكرر ما قيد به . قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله ؛ فإن من قال لامرأته إذا دخلت الدار فأنت طالق لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة وإن تكرر منها الدخول

---

(١) لفظة الأمر ساقطة من الهندية والعثمانية .

(٢) نحو قوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » كذا بهامش العثمانية .

(٣) نحو قوله « الزانية والزانى » هامش العثمانية .

ولم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك ، وهذا لأن المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز ، وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وجد الشرط ، وإنما يحكى هذا الكلام عن الشافعى رحمه الله فإنه أوجب التيمم لكل صلاة واستدل عليه بقوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة » إلى قوله « فتيمموا » وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة غير أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا فى الطهارة بالماء لقيام الدليل فبقى حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام . وهذا سهو ؛ فالمراد بقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، عليه اتفق أهل التفسير ، وباعتبار إضمار هذا السبب يستوى حكم الطهارة بالماء والتيمم ، وهذا هو الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات ، فإن تكررها ليس بصيغة مطلق الأمر ولا بتكرر الشرط بل بتجدد السبب الذى جعله الشرع سبباً موجباً له ؛ فى قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أمر بالأداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس ، فقد جعل الشرع ذلك الوقت سبباً موجباً للصلاة إظهاراً لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة قول القائل : أدّ الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الأمر بالأداء والإشارة إلى السبب الموجب لما طولب بأدائه . ولما[(١)] أشكل على الأقرع بن حابس رضى الله عنه حكم الحج حتى سأل فقد كان من المحتمل أن يكون وقت الحج هو السبب الموجب له بجعل الشرع إياه لذلك بمنزلة الصوم والصلاة ، ومن المحتمل أن يكون السبب ما هو غير متكرر وهو البيت والوقت شرط الأداء والنبي عليه السلام بين له بقوله : «بل مرة» ، أن السبب هو البيت[(٢)] وفى قوله عليه السلام «ولو[(٣)] قلت فى كل عام لوجبت» دليل على أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار ؛ لأنه لو كان موجباً له كان الوجوب فى كل عام بصيغة الأمر لا بهذا القول منه ، وقد نص على أنها كانت تجب بقوله لو قلت فى كل عام . . .

ثم الحجة لنا فى أن هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا تحتمله أن قوله افعل

---

(١) وفى العثمانية : ولهذا أشكل .
(٢) أى بيت الله هو سبب لوجوب أداء الحج .
(٣) وفى الأصل والهندية فلو وفى العثمانية ولو .

لطلب فعل معلوم بحركات توجد منه وتنقضى ، وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها إنما المتصور[١] تجدد مثلها ، ولهذا يسمى تكراراً مجازاً من غير أن يشكل على أحد أن الثانى غير الأول . وبهذا تبين أنه ليس فى هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار ، ألا ترى أن من يقول لغيره اشترلى عبداً لا يتناول هذا أكثر من عبد واحد ، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة أيضاً ؟ وكذلك قوله زوجنى امرأة لا يحتمل إلا امرأة واحدة ، ولا يحتمل تزويجاً بعد تزويج إلا أن مابه يتم فعله عند الحركات التى توجد منه[٢] له كل وبعض فيثبت بالصيغة اليقين الذى هو الأقل للتيقن به ، ويحتمل الكل حتى إذا نواه عملت نيته فيه ، وليس فيه احتمال العدد أصلا فلا تعمل نيته فى العدد ، وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته طلقى نفسك أو لأجنبى طلقها إنه يتناول الواحد إلا أن ينوى الثلاث فتعمل نيته ؛ لأن ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق ، ولو نوى ثنتين لم تعمل نيته لأنه مجرد نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة فتكون نيته الثنتين فى حقها نية كل الطلاق ، وكذلك لو قال لعبده تزوج يتناول امرأة واحدة إلا أن ينوى ثنتين فتعمل نيته لأنه كل النكاح فى حق العبد لا لأنه نوى العدد ، ولا معنى لما قالوا : إن صحة اقتران العدد والمرات بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على أن الصيغة تحتمل ذلك ؛ لأن هذا القران[٣] عمله فى تغيير مقتضى الصيغة لا فى التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة بمنزلة اقتران الشرط والبدل[٤] بهذه الصيغة . ألا ترى أن قول القائل لامرأته أنت طالق ثلاثاً لا يحتمل وقوع الثنتين به مع قيام الثلاث فى ملكه ، ولا التأخير إلى مدة ، ولو قرن به إلا واحدة إلى شهر أو ثنتين كان صحيحاً وكان عاملا فى تغيير مقتضى الصيغة لا أن يكون مفسراً لها ؟ ولهذا قلنا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بأصل الصيغة[٥] حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثاً أو قال واحدة فماتت المرأة قبل ذكر العدد لم يقع شىء .

---

(١) وفى الهندية : يتصور

(٢) أى من الفاعل وله أى للفعل كل وبعض كذا بهامش العثمانية قلت : وفى الأصل وكذا فى الهندية له منه .

(٣) وفى العثمانية : الاقتران . (٤) وفى الهندية : التبديل .

(٥) وفى نسخة كانت بهامش الهندية : بنفس الصيغة .

فبهذا تبين أن عمل هذا القران فى التعليق والتقسيم يكون [illegible] لامغيراً ، يحقق ما ذكرناه أن قول القائل اضرب أى اكتسب ضرباً ، وقوله طلق أى أوقع طلاقاً ، وهذه صيغة فرد[1] فلا تحتمل الجمع ولا توجيه ، وفى التكرار والعدد جمع لامحالة والمغايرة بين الجمع والفرد على سبيل المضادة ، فكما أن صيغة الجمع لاتحتمل الفرد حقيقة ، فكذا[2] صيغة الفرد لاتحتمل الجمع حقيقة بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا زيد لايحتمل الجمع والعدد ، فالبعض[3] مما تتناوله هذه الصيغة فرد صورة ومعنى ، وكل[4] فرد من حيث الجنس معنى ، فإنك إذا قابلت هذا الجنس بسائر الأجناس كان جنساً واحداً وهو جمع صورة فعند عدم النية لايتناول إلا الفرد صورة ومعنى ، ولكن فيه احتمال الكل لكون ذلك فرداً معنى بمنزلة الإنسان فإنه فرد له أجزاء وأبعاض ، والطلاق أيضا فرد جنساً وله أجزاء وأبعاض فتعمل نية الكل فى الإيقاع ولا تعمل نية الثنتين أصلاً ؛ لأنه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام أصلاً ، وعلى هذا الأصل تخرج أسماء الأجناس ما يكون منها فرداً صورة أو حكما . أما الصورة فكالماء والطعام إذا حلف لايشرب ماء أو لا يأكل طعاماً يحنث بأدنى ما يتناوله الاسم على احتمال الكل حتى إذا نوى ذلك لم يحنث أصلا . ولو نوى مقداراً من ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوى عن صيغة الفردية صورة ومعنى ، والفرد حكما كاسم النساء إذا حلف لايتزوج النساء فهذه صيغة الجمع ولكن جعلت عبارة عن الجنس مجازاً ؛ لأنا لو جعلناها جمعاً لم يبق لحرف اللام الذى هو للمعهود فيه فائدة ، ولو جعلناه جنساً كان حرف العهد فيه معتبراً فإنه يتناول المعهود من ذلك الجنس ويبقى معنى الجمع معتبراً فيه أيضا باعتبار الجنس ، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على احتمال الكل حتى إذا نواه لم يحنث قط ، وعلى هذا لو لوحلف لايشترى العبيد ، أولا يكلم بنى آدم ، أو وكل وكيلاً بأن يشترى له الثياب فإن التوكيل صحيح بخلاف ما لو وكله بأن يشترى له أثواباً على ما بيناه فى الزيادات[5] .

---

(١) كذا فى الأصل والظاهر أن قوله وهذه ليس بصواب ، والله أعلم .

(٢) وفى العثمانية : فكذلك .

(٣) وفى الأصل : والبعض .

(٤) وفى الهندية : كله .

(٥) أى فى شرح الزيادات .

وحكي عن عيسى بن أبان رحمه الله أنه كان يقول : صيغة مطلق الأمر فيما له نهاية معلومة تحتمل التكرار وإن كان لا يوجبه إلا بالدليل ، وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتمل التكرار لأن فيما لا نهاية له يعلم يقيناً أن المخاطب لم يرد الكل فإن ذلك ليس فى وسع المخاطب ولا طريق له إلى معرفته ، وهذا نحو قوله : صم وصلِّ ، فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة وإنما يعجز العبد عن إقامته بموته ، فعرفنا يقيناً أن المراد بهذا الخطاب الفرد منه خاصة ؛ وأما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعِدَّة فالكل من محتملات الخطاب ، وذلك تارة يكون بتكرار التطليق ، وتارة يكون بالجمع بين التطليقات فى اللفظ فيكون صيغة الكلام محتملا له كله . وخرج على هذا الأصل قول الرجل لامرأته : أنت طالق للسنة أو للعدة فإنه يحتمل نية الثلاث فى الإيقاع جملة واحدة ، ونية التكرار فى أن ينوى وقوع كل تطليقة فى طهر على حدة . وفيما[1] قررناه من الكلام دليل على ضعف ما ذهب إليه إذا تأملت . والكلام فى مقتضى صيغة الفرد دون ما إذا قرن به ما يدل على التغيير من قوله للسنة أو للعِدَّة .

واستدل الجصاص رحمه الله على بطلان قول من يقول إن مطلق صيغة[2] الأمر تقتضى التكرار فقال : بالامتثال مرة واحدة يستجيز كل أحد أن يقول إنه أتى بالمأمور به ، وخرج عن موجب الأمر وكان مصيباً فى ذلك ، فلو كان موجبه التكرار لكان آتيا ببعض المأمور به ، ولا معنى لقول من يقول : فإذا أتى به ثانياً وثالثاً يقال أيضاً فى العادة أتى بالمأمور به ؛ لأن قائل هذا لا يكون مصيباً فى ذلك فى الحقيقة ، فإن المخاطب فى المرة الثانية متطوّع من عنده بمثل ما كان مأموراً به لا أن يكون آتياً بالمأمور به ، بمنزلة المصلى أربع ركعات فى الوقت بعد صلاة الظهر يكون متطوعاً بمثل ما كان مأموراً به إلا أن الذى يسميه[3] آتياً بالمأمور به إنما يسميه بذلك توسعاً ومجازاً ، فلهذا لا نسميه كاذباً ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وما قررناه من الكلام .
(٢) نسخة العثمانية لفظ صيغة ساقط .
(٣) وفى الهندية : تسميه .

فصل فى بيان موجب الأمر فى حكم الوقت

الأمر نوعان : مطلق عن الوقت ، ومقيد به ، فنبدأ ببيان المطلق :

قال رضى الله عنه : والذى يصح[1] عندى فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر ، نص عليه فى الجامع فقال فيمن نذر أن يعتكف شهراً : يعتكف أي شهر شاء ، وكذلك لو نذر أن يصوم شهراً . والوفاء بالنذر واجب بمطلق الأمر . وفى كتاب الصوم أشار فى قضاء رمضان إلى أنه يقضي متى شاء ، وفى الزكاة وصدقة الفطر والعشر المذهب معلوم فى أنه لا يصير مفرطاً بتأخير الأداء وأن له أن يبعث بها إلى فقراء قرابته فى بلدة أخرى . وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله فقد ذكر فى كتابه : إنا استدللنا بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج مع الإمكان على أن وقته موسع ، وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الأمر على الفور حتى يقوم الدليل . وبعض أصحاب الشافعي يقول[2] هو موقوف على البيان لأنه ليس فى الصيغة ما ينبيء عن الوقت فيكون مجملاً فى حقه ، وهذا فاسد جدا فإنهم يوافقونا[3] على ثبوت أصل الواجب[4] بمطلق الأمر ، وذلك يوجب الأداء عند الإمكان ولا إمكان إلا بوقت فثبت بدليل الإشارة إلى الوقت بهذا الطريق . ثم بهذا الكلام يستدل الكرخي فيقول : وقت الأداء ثابت بمقتضى الحال[5] ومقتضى الحال دون مقتضى اللفظ ، ولا عموم لمقتضى اللفظ فكذلك لا عموم لما ثبت بمقتضى الحال ، وأول أوقات إمكان الأداء مراد بالاتفاق حتى لو أدى فيه كان ممتثلاً للأمر فلا يثبت ما بعده مراداً إلا[6] بدليل ، يوضحه أن التخيير ينتفي بمطلق الأمر بين الأداء والترك

(١) وفى العثمانية والهندية : صح .

(٢) وفى العثمانية : قال .

(٣) وفى الهندية : توافقوا .

(٤) وفى الهندية : أصل الوجوب .

(٥) مقتضى الحال ما يكون دليل ثبوته الحال كقول الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت فعلت يصير بدلالة الحال كأنها قالت طلقت — هامش العثمانية .

(٦) وفى العثمانية والهندية : بالدليل .

فيثبت هذا الحكم وهو انتفاء التخيير فى أول أوقات[١] إمكان الأداء كما ثبت حكم الوجوب ، والتفويت حرام بالاتفاق ، وفى هذا التأخير تفويت لأنه لا يدرى أيقدر على الأداء فى الوقت الثانى أو لا يقدر ؟ وبالاحتمال الثانى[٢] لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان[٣] تفويتاً ، ولهذا استحسن ذمه[٤] على ذلك إذا عجز عن الأداء ، ولأن الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة فى الأداء ، وتلك المصلحة تختلف باختلاف الأوقات ، ولهذا جاز النسخ فى الأمر والنهى ، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة فى الأداء فى أول أوقات الإمكان ولا يثبت المتيقن به فيما بعده . ثم المتعلق بالأمر اعتقاد الوجوب وأداء الواجب ، وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الأمر للحال فكذلك الثانى ، واعتبر الأمر بالنهى ، والانتهاء الواجب بالنهى يثبت على الفور فكذلك الائتمار الواجب بالأمر .

وحجتنا فى ذلك أن قول القائل لعبده[٥] افعل كذا الساعة يوجب الائتمار على الفور ، وهذا أمر مقيد ، وقوله افعل مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المنافاة فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت التقييد به[٦] ؛ لأن فى ذلك إلغاء صفة الإطلاق وإثبات التقييد من غير دليل ، فإنه ليس فى الصيغة ما يدل على التقييد فى وقت الأداء ، فإثباته يكون زيادة وهو نظير تقييد المحل ؛ فإن من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل ، يلزمه أن يتصدق على أول من يدخل إذا كان فقيراً ، ولو قال تصدق بهذا الدرهم لم يلزمه أن يتصدق به على أول فقير يدخل وكان له أن يتصدق به على أىّ فقير شاء ، لأن الأمر مطلق فتعيين المحل فيه يكون زيادة ، والدليل عليه أنه يتحقق الامتثال بالأداء فى أىّ جزء عينه من أوقات الإمكان فى عمره ، ولو تعين للأداء الجزء الأول لم يكن ممتثلاً بالأداء بعده ، وفى اتفاق الكل

(١) وفى الهندية : أول وقت .
(٢) لفظ (الثانى) ساقط من العثمانية .
(٣) عبارة نسخة العثمانية والهندية : أحوال الإمكان .
(٤) كذا فى الأصول والظاهر أنه استحق الذم ، والله أعلم .
(٥) وفى العثمانية : لغيره .
(٦) وفى الهندية : ثبت التقييد فيه .

على أنه مؤدى[١] الواجب متى أداه إيضاح لما قلنا . وبهذا تبين فساد ما قال إن المصلحة فى الأداء غير معلوم إلا فى أول أوقات الإمكان فإن المطالبة بالأداء وامتثال الأمر لا يحصل إلا به ؛ ألا ترى أن بعد الانساخ لا يبقى ذلك ؟ فعرفنا أن بمطلق الأمر يصير معنى المصلحة فى الأداء معلوماً له فى أىّ جزء أداه من عمره مالم يظهر ناسخه ، والتفويت حرام كما قال إلا أن الفوات لا يتحقق إلا بموته وليس فى مجرد التأخير تفويت لأنه متمكن من الأداء فى كل جزء[٢] يدركه من الوقت بعد الجزء الأول حسب تمكنه فى الجزء الأول ، وموت الفجأة نادر ، وبناء الأحكام على الظاهر دون النادر .

فإن قيل : فوقت الموت غير معلوم له وبالإجماع بعد التمكن من الأداء إذا لم يؤد حتى مات يكون مفرطاً مفوتاً آثماً فيما صنع فبه يتبين أنه لايسعه التأخير . قلنا الوجوب ثابت بعد الأمر ، والتأخير فى الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً ، وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم فى الشرع كالرمى إلى الصيد مباح بشرط أن لايصيب آدميا ، وهذا لأنه متمكن من ترك هذا الترخص بالتأخير ولا ينكر كونه مندوباً للمسارعة[٣] إلى الأداء . قال الله تعالى « فاستَبِقوا الخيرات » فقلنا بأنه يتمكن[٤] من البناء[٥] على الظاهر من التأخير مادام يرجو أن يبقى حيا عادة ، وإن مات كان مفرطاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير . ثم هذا الحكم إنما يثبت فيما لا يكون مستغرقاً لجميع العمر فأما مايكون مستغرقاً له فلا يتحقق فيه هذا المعنى ، واعتقاد الوجوب مستغرق جميع العمر ، وكذلك الانتهاء الذى هو موجب النهى يستغرق جميع العمر . فأما أداء الواجب فلا يستغرق[٦] جميع العمر فلا يتعين للأداء جزء من العمر إلا بدليل ؛ فإن جميع العمر فى أداء هذا الواجب كجميع وقت الصلاة لأداء الصلاة وهناك لا يتعين الجزء الأول من الوقت للأداء فيه على وجه لايسعه التأخير عنه ، فكذلك ههنا .

ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المشهور[٧] بين أصحابنا فى الحج

---

(١) وفى العثمانية مؤد للواجب ، وفى الهندية أن مؤدى الواجب متى أداه كان ممتثلا إيضاح .

(٢) وفى الأصل هنا ويدركه بزيادة واو وليست فى الهندية وهو الصواب ولذا محيت من الأصل .

(٣) وفى العثمانية والهندية : إلى المسارعة .

(٤) وفى العثمانية : متمكن .

(٥) وفى الهندية : من الأداء على الظاهر فى التأخير

(٦) وفى العثمانية والهندية : لايستغرق .

(٧) وفى العثمانية والهندية : المعروف .

أنه على الفور أم على التراخى ؟ قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا غلط من قائله ؟ فالأمر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بأشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة ، وقد بينا أن المطلق غير المقيد بوقت ، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج . ثم قال أبو يوسف رحمه الله : تتعين أشهر الحج من السنة الأولى للأداء إذا تمكن منه ، وقال محمد رحمه الله لاتتعين ويسعه التأخير ، وعن أبى حنيفة رضى الله عنه فيه روايتان : فمحمد يقول الحج فرض العمر ووقت أدائه أشهر الحج من سنة من سنى العمر وهذا الوقت متكرر فى عمر المخاطب فلا يجوز تعيين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بدليل ، والتأخير عنها لا يكون تفويتاً بمنزلة تأخير قضاء رمضان . وتأخير صوم الشهرين فى الكفارة ، فالأيام والشهور تتكرر فى العمر ولا يكون مجرد التأخير فيها تفويتاً فكذلك الحج ، ألا ترى أنه متى أدى كان مؤدياً للمأمور . وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان متعين الأداء[1] لأنه فرد فى هذا الحكم لا مزاحم له ، وإنما يتحقق التعارض وينعدم التعيين باعتبار المزاحمة ، ولا يدرى أنه هل يبقى إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها من جملة عمره أم لا ؟ ومعلوم أن المحتمل لا يمارض المتحقق ، فإذا ثبت انتفاء المزاحمة كانت هذه الأشهر متعينة للأداء فالتأخير عنها يكون تفويتاً كتأخيره[2] الصلاة عن الوقت ، والصوم عن الشهر إلا أنه إذا بقى حيا إلى أشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المزاحمة الآن وتبين أن الأولى لم تكن متعينة فلهذا كان مؤدياً فى السنة الثانية وقام أشهر الحج من هذه السنة مقام الأولى فى التعيين ؛ لأنه لا يتصور الأداء فى وقت ماض ، ولا يدرى أيبقى بعد هذا أم لا ؟ وهذا بخلاف الأمر المطلق فبالتأخير[3] عن أول أوقات الإمكان لا يزول تمكنه من الأداء هناك ، وههنا يزول تمكنه من الأداء بمضى يوم عرفة إلى أن يدرك هذا اليوم من السنة الثانية ولا يدرى أيدركه أم لا ؟ وبخلاف قضاء رمضان فتأخيره عن اليوم الأول لا يكون تفويتاً أيضاً لتمكنه منه فى اليوم الثانى ، ولا يقال بمجىء الليل يزول تمكنه ، ثم لا يدرى أيدرك اليوم الثانى أم لا ؟ لأن الموت فى ليلة واحدة قبل

---

(١) وفى الهندية : متعين للأداء .

(٢) وفى الهندية : كتأخير الصلاة .

(٣) وفى الأصل : فالتأخير عن .

ظهور علاماته يكون فجأة وهو نادر ولا يبنى الحكم عليه ، وإنما يبنى على الظاهر ؛ بمنزلة موت المفقود ، فإنه إذا لم يبق أحد من أقرانه حياً يحكم بموته باعتبار الظاهر ؛ لأن بقاءه بعد موت أقرانه نادر ، فأما موته فى سنة لا يكون نادراً ، فيثبت احتمال الموت والحياة فى هذه المدة على السواء ؛ فلهذا كان التأخير تفويتاً ، وعلى هذا صوم الكفارة ، والتأخير هناك لا يكون تفويتاً لأن تمكنه من الأداء لا يزول بمضى بعض الشهور .

فأما النوع الثانى[1] وهو الموقت فإنه ينقسم على ثلاثة أقسام : فالأول ما يكون الوقت ظرفاً للواجب بالأمر ولا يكون معياراً ، والثانى ما يكون الوقت معياراً له ، والثالث ما هو مشكل مشتبه .

فنبدأ ببيان القسم الأول وذلك وقت الصلاة فإن الله تعالى قال : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ثم الوقت يكون ظرفاً للأداء وشرطاً له وسبباً للوجوب ؛ وبيانه[2] أنه ظرف للأداء لصحته فى أى جزء من أجزاء الوقت أدى ، وهذا لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها ، فإذا لم يطول أركانها يصير مؤدياً فى جزء قليل من الوقت ، فإذا طول منها ركناً يخرج الوقت قبل أن يصير مؤدياً لها ، فعرفنا أن الوقت ليس بمعيار ولكنه ظرف للأداء وهو شرط أيضاً . فالأداء إنما يتحقق فى الوقت والتأخير عنه يكون تفويتاً ، ومعلوم أن الأداء بأركان يتحقق من المؤدى قبل خروج الوقت ، فعرفنا أن خروج الوقت مفوت باعتبار أنه يفوت به شرط الأداء . وبيان أنه سبب للوجوب أنه لا يجوز تعجيلها قبله ، وأن الواجب تختلف صفته باختلاف الأوقات ، فهذا علامة كون الوقت سبباً لوجوبها ، فأما ما هو الدليل على ذلك نذكره فى بيان أسباب الشرائع فى موضعه ، ثم لا يمكن جعل جميع الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ظرف للأداء ، فلو جعل جميع الوقت سبباً لحصل الأداء قبل وجود السبب أولا بتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء ؛ فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلا بعد مضى الوقت ، فلابد أن يجعل جزء من الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ليس بين الكل[3] والجزء الذى هو أدنى

---

(١) وفى الأحمدية : والنوع وفى الهندية الواو ساقطة وفى العثمانية : فأما فأثبتناه فى الأصل .

(٢) كذا فى النسخ الثلاثة والظاهر أنه بيان ، والله أعلم .

(٣) وفى الهندية : ليس من الكل .

مقدار معلوم ، وإذا تقرر هذا قلنا الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب فبإدراكه يثبت حكم الوجوب وصحة أداء الواجب .

هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله : أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسَّعاً وهو الأصح . وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت فى أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ، ويستدلون على ذلك بما لو حاضت المرأة فى آخر الوقت فإنها لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا طهرت ، والمقيم إذا سافر فى آخر الوقت يصلى صلاة المسافرين ، ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت لكان المعتبر حاله عند ذلك ، وكذلك لو مات فى الوقت لقى الله ولا شىء عليه ، ولو ثبت الوجوب فى أول الوقت لكانت الرخصة فى التأخير بعد ذلك مقيدة بشرط ألا يفوته كما بينا فى الأمر المطلق .

ثم اختلف هؤلاء فى صفة المؤدّى فى أول الوقت ، فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه فى آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب ، قال لأنه يتمكن[1] من ترك الأداء فى أول الوقت لا إلى بدل ، وهذا حد النفل ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض إياه فى آخر الوقت ، أو يغير صفة ذلك المؤدّى حين[2] أدرك آخر الوقت ، بمنزلة مصلى الظهر فى بيته يوم الجمعة إذا شهد الجمعة مع الإمام تتغير صفة المؤدّى قبلها فيصير نفلا بعد أن كان فرضاً ، وهذا غلط بيّن ، فإنه لا تتأدّى له هذه الصلاة إلا بنية الظهر ، والظهر اسم للفرض دون النفل ، ولو نوى النفل كان مؤدياً للصلاة ، ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه فى آخر الوقت ، ولا تتغير صفة المؤدّى[3] إلى صفة الفرضية ، وهذا لأن باعتبار آخر الوقت يجب الأداء ، وليس لوجوب الأداء أثر فى المؤدّى فكيف يكون مغيراً صفة المؤدّى ومن يقول بهذا القول لا يجد بدًّا من أن يقول إذا أديت الجمعة فى أول الوقت كان المؤدّى نفلا والتنفل بالجمعة غير مشروع ، وفى قول النبى[4] صلى الله عليه وسلم

---

(١) وفى العثمانية : متمكن .

(٢) وفى الهندية : حتى أدرك .

(٣) لان وجوب الأداء ثابت بطريق الجبر والمؤدى حاصل بفعله — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : رسول الله عليه السلام .

« وَأن أول وقت الظهر حين تزول الشمس » ما يبطل ما قالوا ؛ لأن المراد وقت الأداء ووقت الوجوب ، فعلى ما قال هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب ولا وقت أداء الظهر فهو مخالف للنص .

ومنهم من قال المؤدّى فى أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله فى آخر الوقت ، وهكذا القول[1] فى الزكاة إذا عجلها قبل الحول ، واستدل عليه بما قال محمد رحمه الله فى الزيادات : إذا عجـل شاة أربعين[2] ودفعها إلى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون فله أن يسترد المدفوع من الساعى ، وإن كان الساعى تصدق به كان تطوعاً له ، ولو تم الحول وفى يده تسع وثلاثون وجبت عليه الزكاة إذا كان المؤدّى قائماً فى يد الساعى بعينه وجاز عن الزكاة ، وهذا ضعيف أيضاً ، فالأداء لا يصح إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض خاصة ، ولو نوى الفرض صحت نيته ، ولو نوى النفل لم تصح نيته فى حق أداء الفريضة ، فلو كان حكم المؤدّى التوقف لاستوت فيه النيتان ، ولتأدى بمطلق نية الصلاة ، والقول بالتوقف فى فعل قد أمضاه لا يكون قويا فى الصلاة والزكاة جميعاً ، وكان الـكرخى رحمه الله يقول : المؤدّى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل ؛ لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء فى كونه سبباً وبفعل الأداء يحصل التعيين ، فيكون المؤدّى واجباً ، بمنزلة مالو باع قفيزاً من صبرة يتعين البيع فى قفيز بالتسليم ، ولو أدى شاة من أربعين فى الزكاة تعين المؤدّى واجباً بالأداء ، والحانث باليمين إذا كفّر بأحد الأشياء يتعين ذلك واجباً بأدائه ، وهذا فى الحقيقة رجوع إلى ما قلنا ، ففى هذه الفصول الوجوب ثابت بأصل السبب قبل تعين الواجب بالأداء فـكذلك هنا الوجوب ثابت بإدراك الجزء الأول من الوقت والتعيين يحصل بالأداء ، وهذا لأنه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الأداء مقصوراً على الحال ؛ لانه إنما يجب على المرء ما يفعله لا ماقد فعله ، وإذا تقدم الوجوب على الفعل ضرورة يتحقق به ما قلنا أن الوجوب وصحة الأداء يثبت بالجزء الأول من الوقت . ثم قال الشافعى رحمه الله : لما تقرر الوجوب لزمه الأداء على وجه لا يتغير بتغيّر حاله بعد ذلك بعارض من حيض أو سفر ، وقلنا

---

(١) وفى العثمانية : يقول .

(٢) كذا فى الأصل وكذا فى العثمانية وسقطت من الهندية هنا ورقة والظاهر أنه من أربعين فسقطت من ، والله أعلم .

نحن : الأداء إنما يجب بالطلب ، ألا ترى أن الريح إذا هبّت بثوب إنسان وألقته في حجر غيره فالثوب ملك لصاحبه ولا يجب على من في حجره أداؤه إليه قبل طلبه ، لأن حصوله في حجره كان بغير صنعه ؟ فكذلك ههنا الوجوب تسببه كان جبراً إذ[1] لا صنع للعبد فيه فإنما يلزمه أداء الوجوب عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت ، يقرره أن وجوب الأداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة ، فإن البيع بثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال ، إذ لو كان وجوب الثمن متأخراً إلى مضى الأجل لم يصح البيع ، ثم وجوب الأداء يكون متأخراً إلى حلول الأجل فههنا أيضاً وجوب الأداء يتأخر إلى توجه المطالبة ، وذلك باعتبار استطاعة تكون مع الفعل[2] فقبل فعل الأداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار ، والدليل عليه أن النائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما ، ثم الخطاب بالأداء يتأخر إلى ما بعد الانتباه والإفاقة .

والحاصل أنه يتعين للسببية الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت ، فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب وإلا تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثاني ثم إلى الثالث هكذا لمعنيين : أحدهما أن في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الأداء في جعله سبباً لا ضرورة[3] وليس بين الأدنى والكل مقدار يمكن الرجوع إليه ، والثاني أنه إذا لم يتصل الأداء بالجزء الذي تتعين به السببية يكون[4] تفويتاً ، كما إذا لم يتصل الأداء بالجزء الأخير من الوقت يكون تفويتاً حتى يصير ديناً في الذمة ولا وجه لجعله مفوتاً ما بقي الوقت[5] ؛ لأن الشرع خيره في الأداء ، فعرفنا أن هذا المعنى تخيير له في نقل السببية من جزء إلى جزء ما بقي الوقت واسعاً يبقى هذا الخيار له فلا يكون مفرطاً ؛ ولهذا لا يلزمه شيء إذا مات ، ولا إذا حاضت المرأة ، لأن الانتقال يتحقق في حقها لبقاء خيارها ، والجزء الذي تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة ، والجزء الذي يدركه المسافر بعد ما صار مسافراً لا يوجب عليه إلا ركعتين .

(١) وفي العثمانية بدون إذا .
(٢) لأن وجوب الأداء لا يكون بدونه القدرة لكونه تكليف العاجز والقدرة لا تكون إلا مع الفعل فلم يكن قبل فعل الأداء مطالبا به على وجه يقطع الخيار — كذا بهامش العثمانية .
(٣) وفي العثمانية بدون لا فإنها مشطوبة من الخط بعد كتابتها .
(٤) وفي العثمانية : كان .
(٥) كذا في العثمانية ، وفي الأصل : الواجب بدل الوقت .

وقال زفر رحمه الله : إذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الأداء تتعين السببية فى ذلك الجزء ، ألا ترى أنه ينقطع خياره ولا يسعه التأخير بعد ذلك فلا يتغير بما يعترض بعد ذلك من سفر أو مرض ؟ وقلنا نحن إنما لا يسعه التأخير كى لا يفوت شرط الأداء وهو الوقت على ما بينا أن الوقت ظرف للأداء وما بعده من آخر الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال بالطريق الذى قلنا إلى آخر جزء من أجزاء الوقت فتتعين السببية فيه ضرورة إذا لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه ، فيتحقق التفويت بمضيه ويعتبر صفة ذلك الجزء وحاله عند ذلك الجزء حتى إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء ، وإذا طهرت عن الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة تلزمها الصلاة ، نص عليه فى نوادر أبى سليمان ، فإذا[1] أسلم الكافر أو أدرك الصبى عند ذلك الجزء يلزمهما الصلاة ، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر ؛ ولهذا قلنا إنه إذا طلعت الشمس وهو فى خلال الفجر يفسد الفرض ؛ لأن الجزء الذى يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح تام فثبت الوجوب بصفة الكمال فلا يتأدى فى الأداء[2] مع النقصان ، بخلاف ما إذا غربت الشمس وهو فى خلال صلاة العصر فإن الجزء الذى يتصل به الغروب من الوقت فى المعنى[3] سبب فاسد[4] للنهى الوارد عن الصلاة بعد ما تحمر الشمس ، فيثبت الوجوب مع النقصان بحسب السبب وقد وجد الأداء بتلك الصفة ، ولا يدخل على هذا ما إذا انعدم منه الأداء أصلا ثم أدى فى اليوم الثانى بعد ما احمرت الشمس فإنه لا يجوز ؛ لأنه إذا لم يشتغل بالأداء حتى مضى الوقت فحكم السببية يكون مضافاً إلى جميع الوقت وهو سبب صحيح تام ، وإنما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب إذا لم يصر ديناً فى الذمة ، واشتغاله بالأداء يمنع صيرورته ديناً فى ذمته ، فأما إذا لم يشتغل بالأداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار ديناً فى ذمته فيثبت بصفة الكمال ، وهذا هو الانفصال[5] عن الإشكال الذى يقال على هذا ، وهو ما إذا أسلم الكافر بعد ما احمرت الشمس ولم يصل ثم أداها فى اليوم

---

(١) وفى العثمانية : وإذا أسلم .
(٢) وفى العثمانية : بالأداء .
(٣) وفى العثمانية : فى معنى سبب بدون تعريف .
(٤) كذا هنا وكذا فى العثمانية . وفى الهندية هنا سقوط والظاهر أنه ناقص ، والله أعلم .
(٥) لأن النقصان كان بسبب الوقت وقد فات الوقت فيرتفع النقصان فتثبت صفة الكمال لأن الوجوب فى الذمة لا نقصان فيها — كذا بهامش العثمانية .

الثانى بعد ما احمرت الشمس فإنه لا يجوز لأنه مع تمكن النقصان فى السببية إذا مضى الوقت صار الواجب ديناً فى ذمته بصفة الكمال .

وما ذهب إليه زفر ضعيف ؛ فإن من تذكر صلاة الظهر وقد بقى إلى وقت تغير[(١)] الشمس مقدار ما يمكنه أن يصلى فيه ركعة أو ركعتين يمنع من الاشتغال بالأداء[(٢)] وإن كان وقت التذكر وقتاً للفائتة بالنص ؛ لأنه لا يتمكن من الأداء قبل تغير الشمس وإذا تغيرت فسدت صلاته ، فكذلك عند تضيق الوقت يؤمر بالأداء ولا يسعه التأخير ، لا باعتبار أن السببية تتعين فى ذلك الجزء ، ولكن ليتمكن من الأداء فيما هو ظرف للأداء وهو الوقت ، وهذا التمكن يفوت بالتأخير بعدها .

ومن حكم هذا الوقت أن التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء ، إن لم يشتغل[(٣)] بالأداء بعده لا يتعين ، لأن خياره لم ينقطع وله أن يؤخر الأداء بعد هذا القول ، والتعيين من ضرورة انقطاع خياره فى نقل السببية من جزء إلى جزء وذلك لا يتم إلا بفعل الأداء كالمكفر إذا قال عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يباشر التكفير به ، ولا معنى لقول من يقول إن[(٤)] نقل السببية من جزء إلى جزء تصرف فى المشروعات وليس ذلك إلى العبد ، لأن الشرع لما خيره فقد جعل له هذه الولاية فيثبت له حق التصرف بهذه الصفة ، لأن الشرع قد ولاه ذلك كما ثبت له ولاية الإيجاب فيما كان مشروعا غير واجب بنذره .

ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه ؛ لأن الوقت ظرف للأداء ، وللواجب أركان معلومة يؤديها بمنافع هى حقه وبعد الوجوب بقيت[(٥)] المنافع حقا له أيضا فكان له أن يتصرف فيها بالصرف إلى أداء واجب آخر ، بمنزلة من دفع ثوبا إلى خياط ليخيطه فى هذا اليوم فإنه يستحق على الخياط إقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر فى ذلك اليوم ؛ لأن منافعه بقيت حقا له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب بالإجارة .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : إلى تغير بدون وقت .
(٢) أى يمنع من الاشتغال بالفائتة وإن كان وقت التذكر وقتاله بالنص — كذا بهامش العثمانية .
(٣) وفى العثمانية والهندية : ولم يشتغل .
(٤) وفى العثمانية والهندية بدون إن .
(٥) كذا فى العثمانية والهندية وفى الأصل : يثبت .

ومن حكمه أنه لا يتأدى إلا بالنية لأن صرف ما هو حقه من المنافع إلى أداء الواجب عليه لا يكون إلا بالنية .

ومن حكمه اشتراط تعيين النية فيه ، لأن منافعه لما بقيت على صفة يصلح لأداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم يتعين فرض الوقت ما لم يعينه بالنية ، واشتراط تعيين الوقت لإصابة فرض الوقت حكم ثبت شرعاً فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد فى الأداء حتى إذا تضيق الوقت على وجه لا يسع إلا لأداء الفرض أو لا يسع له أيضاً لا يسقط اعتبار نية التعيين فيه بهذا المعنى(١) .

وأما القسم الثانى وهو ما يكون الوقت معياراً له كصوم رمضان ، لأن ركن الصوم هو الإمساك ومقداره لا يعرف إلا بوقته فكان الوقت معياراً له بمنزلة الكيل فى المكيلات .

ومن حكمه أن الإمساك الذى يوجد منه فى الأيام من شهر رمضان لما تعين لأداء الفرض لم يبق غيره مشروعاً فيه ؛ إذ لا تصور لأداء صومين بإمساك واحد ، وما يتصور فى هذا الوقت لا يفضل عن المستحق بحال فلا يكون غيره مشروعاً فيه مستحقاً ولا متصور الأداء شرعاً(٢) .

ثم قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : يستوى فى هذا الحكم المسافر والمقيم ؛ لأن وجوب صوم الشهر يثبت بشهود الشهر فى حق المسافر ولهذا صح الأداء ، إلا أن الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه ؛ فإذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض رمضان فتلغو(٣) نيته لتطوع أو لواجب آخر .

وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إذا نوى المسافر واجباً آخر صح صومه عما نوى ؛ لأن انتفاء صوم آخر فى هذا الزمان ليس من حكم الوجوب واستحقاق الأداء بمنافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفاً له ، بل هو من حكم تعينه مستحقاً للأداء فيه ولا تعين فى حق المسافر فهو مخير بين الأداء أو التأخير إلى عدة من أيام أخر ، فلا تنفى صحة أداء صوم آخر منه بهذا الإمساك ؛ ولأن الوجوب وإن ثبت فى حقه ولكن الترخص بتأخير أداء الواجب ثابت فى حقه أيضاً وهو ما ترك الترخص حين

---

(١) وفى العثمانية : لهذا .

(٢) وفى العثمانية : ولا يتصور الأداء شرعاً .

(٣) وفى العثمانية : وتلغو .

ما صرف[1] الإمساك إلى ما هو دين فى ذمته فإن ذلك أهم عنده ، وإذا كان هو بالفطر مترخصاً لأن فيه رفقاً ببدنه فلأن يكون فى صرفه إلى واجب آخر مترخصاً لأنه نظر منه لدينه كان أولى ، وعلى الطريق الأول إذا نوى النفل كان صائماً عن النفل ، وعلى الطريق الثانى يكون صائماً عن الفرض لأنه فى نية النفل لا يكون مترخصاً بالصرف إلى ما هو الأهم[2] ، وفيه روايتان عن أبى حنيفة رحمه الله . فأما المريض إذا صام كان صومه عن صوم رمضان وإن نوى عن واجب[3] آخر أو نوى النفل ؛ لأن الرخصة فى حق المريض إنما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم ، وإذا صام فقد انعدم دليل سبب الرخصة فى حقه فكان هو كالصحيح ، وأما الرخصة فى حق المسافر ، باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر ، وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص وهو فى نيته واجباً آخر مترخص[4] كما بيناه .

وقال زفر رحمه الله : ولما تعين صوم الفرض مشروعاً فى هذا الزمان وركن الصوم هو الإمساك فالذى يتصور فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا يتوقف الصحة على عزيمة منه ، بل على أى وجه أتى به يكون من المستحق ، كمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده فسواء خاطه على قصده الإعانة أو غيره يكون من الوجه المستحق ، ومن عليه الزكاة فى نصاب بعينه إذا وهبه للفقير يكون مؤدياً للزكاة وإن لم ينو لهذا المعنى . ولكنا نقول مع تعين الصوم مشروعاً[5] منافعه التى توجد فى الوقت باقية حقا له وهو مأمور بأن يؤدى بما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادة ، وذلك بأداء يكون منه على اختيار[6] فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة ؛ لأنه مالم يعزم على الصوم لا يكون صارفاً ماله إلى ما هو مستحق عليه فإن عدم العزم ليس بشىء ، وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء صوم آخر لأنه غير مشروع فى هذا الوقت ، كما لا يتحقق منه أداء صوم بالليل لأنه غير مشروع فيه ، بخلاف الأجير فى أجير الوحد المستحق منافعه بعينه وفى الأجير المشترك[7] المستحق هو الوصف

(١) وفى العثمانية والهندية : حين صرف . (٢) وفى العثمانية والهندية : إلى ما هو أهم .
(٣) وفى العثمانية والهندية : وإن نوى واجباً .
(٤) وفى الهندية : وهو نية واجب آخر فيترخص .
(٥) يعنى بالمنفعة الصلاحية القائمة بالمكلف لأداء ما عليه — كذا بهامش العثمانية .
(٦) وفى العثمانية والهندية : عن اختيار . (٧) وفى العثمانية : وفى أجير المشترك .

الذى يحدث فى الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه ، وبخلاف الزكاة فالمستحق صرف جزء من المال إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك ، فالهبة صارت عبارة عن الصدقة فى حقه مجازاً ؛ لأن المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف إليه .

وقال الشافعى : لا يتحقق صرف ماله إلى ما هو مشروع فى الوقت مستحقا مالم يعينه فى عزيمته ؛ لأن معنى القربة معتبر فى الصفة كما هو معتبر فى الأصل ، فكما تشترط عزيمته فى أداء أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط ذلك فى وصفه ليكون له اختيار فى الصفة كما فى الأصل ، ومن قال بنية النفل يصير مصيباً للمشروع فقد أبعد ؛ لأنه لو اعتقد هذه الصفة فى المشروع فى هذا الوقت كفر بربه فكيف يصير بهذه العزيمة مصيباً للمشروع ؟ ولكنا نقول : لما كان المشروع فى هذا الوقت من الصوم الذى يتصور أداؤه منه واحداً عيناً كان هو بالقصد إلى الصوم مصيباً له ، فالواحد المعين فى زمان[1] أو مكان يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم نوعه ، وكان هذا فى الحقيقة منا قولا بموجب العلة أن تعيين المستحق فى العزيمة لا بد منه ، ولكن هذا التعيين يحصل بنية الصوم ، لا أن نقول التعيين غير معتبر ولكن لا يشترط عزيمته فى الوصف مقصوداً ، لأن بعد وجود أصل الصوم منه فى هذا الزمان لا اختيار له فى صفته ، ولهذا لا يتصور أداؤه بصفة أخرى شرعاً ، فأما إذا نوى النفل فهذا الوصف من نيته لغو ؛ لأن النفل غير مشروع فيه كما تلغو نية أداء الصوم فى الليل لأنه غير مشروع فيه ، وكما تلغو نية الفرض خارج رمضان ممن لا فرض عليه ، وإنما يعتبر من نيته عزيمة أصل الصوم وهو مأمور بأن يعتقد فى صوم المشروع[2] أنه صوم ، فبه يكون مصيباً للمشروع ، وعلى هذا نقول فيمن نذر الصوم فى وقت بعينه خارج رمضان إنه يتأدى منه بمطلق النية ونية النفل ؛ لأن المشروع فى الوقت قبل نذره عين وهو النفل وقد جعل له الشرع ولاية جعل المشروع واجباً بنذره ، فبمطلق النية يكون مصيباً للمشروع وهو المنذور بعينه ، ونية النفل منه بعد النذر لغو ؛

---

(١) فى الزمان بأن قال نويت أن أصلى فى الوقت وهو فى وقت الظهر ، أما المكان إذا كان فى الدار يصاب باسم جنسه بأن قال يا رجل كما يصاب باسم نوعه بأن قال يازيد . كذا بهامش العثمانية

(٢) وفى العثمانيه : بأن يعتقد صوم المشروع .

لأنه لما صار واجباً بنذره لم يبق نفلا فى حقه ، فأما إذا نوى واجباً آخر كان عن ذلك الواجب ، لأن المشروع فى الوقت قبل نذره كان صالحاً لأداء واجب آخر به إذا صرفه إليه بعزمه ، وتلك الصلاحية لا تنعدم بنذره ؛ لأن تصرف الناذر صحيح فى محل حقه ، وذلك فى جعل ما كان مشروعاً له نفلا واجباً بنذره ، فأما نفى الصلاحية فليس من حقه فى شىء فلا يعتبر تصرفه فيه ، وإذا بقيت الصلاحية تأدى الواجب الآخر به عند عزمه[1] بخلاف شهر رمضان فقد انتفى فيه صلاحية الإمساك لأداء صوم آخر سوى الفرض شرعاً فتلغو نيته لواجب آخر كما تلغو نية النفل .

وقال الشافعى : صرف الإمساك الذى يتصور منه فى نهار رمضان إلى صوم الفرض مستحق عليه من أول النهار إلى آخره ولا يتحقق هذا الصرف إلا بعزيمته ، فإذا انعدمت العزيمة فى أول النهار لم يكن ذلك الجزء مصروفاً إلى الصوم ، وهو بالعزيمة بعد ذلك إنما يكون صارفاً لما بقى لا لما مضى ، والصوم منه[2] لا يتحقق فيما مضى ؛ ولهذا لو نوى بعد الزوال لا يصح ، ولا صحة لما بقى بدون ما مضى[3] ، ألا ترى أن الأهلية لأداء الفرائض تشرط من أول النهار إلى آخره فرجحت المفسد على المصحح إذا انعدمت النية فى أول النهار أخذاً بالاحتياط فى العبادة ، بخلاف النفل فهو غير مقدر شرعاً ، وأداؤه موكول إلى نشاطه فيتأدى بقدر ما يؤديه ، مع أن هناك لو رجحنا المفسد فاته الأداء لا إلى خلف[4] فرجحنا المصحح لكيلا يفوته أصلا وههنا[5] يفوته الأداء إلى خلف ، وهذا بخلاف ما إذا قدم النية فإن ما تقدم منه من العزيمة يكون قائماً حكما إذا جاء وقت الأداء ، وفى هذا المعنى أوله وآخره سواء ، فتقترن العزيمة بأداء الكل حكما[6] ، ألا ترى أن صوم

---

(١) وفى الهندية : عزيمته .

(٢) وفى الهندية والعثمانية : والتصرف منه لا يتحقق .

(٣) ما ذكره الشافعى ترجيح من حيث الحال لأن الصحة والفساد وصف الصوم ، وما ذكرنا ترجيح من حيث الذات ، لأنا رجحنا الوجود على العدم وهذا ترجيح من حيث الذات — كذا بهامش العثمانية .

(٤) لأن الشروع عنده غير ملزم كذا بهامش العثمانية .

(٥) وفى العثمانية : وهنا يفوته .

(٦) إذ التنفل عنده متجزى لكن بشرط ألا يفطر من أول اليوم إلى وقت النية وبعد النية يصير ما فى اليوم صوما عنده لا كل اليوم — كذا بهامش العثمانية .

[illegible] بالعزيمة قبل الزوال ؟ ولكنا نقول ما [illegible] الصوم فى حكم شىء واحد فإنه لا يحتمل التجزى فى الأداء ، ولا [illegible] اقتران النية بأداء جميعه ، فإنه لو أغمى عليه بعد الشروع فى الصوم يتأدى صومه ، ولا يشترط اقترانه بأول حالة الأداء ؛ فإنه لو قدم النية تأدى صومه وإن كان غافلا عنه عند ابتداء الأداء بالصوم ، فأما أن يكون ابتداء حال الصوم فى أنه يسقط اعتبار العزيمة فيه بمنزلة الدوام فى الصلاة[1] أو يكون حال الابتداء معتبراً بحال الدوام وكان ذلك لدفع الحرج ، فوقت الشروع فى الأداء[2] ههنا مشتبه بحرج المرء فى الانتباه فى ذلك الوقت ، ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية فى جنس الصائمين ، ففيهم صبى يبلغ ومجنون يفيق فى آخر الليل ، وفى يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل أن يتبين ، ونية النفل عنده لا تتأدى إذا تبين ، وإذا بقى معنى الحرج قلنا : لما صح الأداء بنية متقدمة وإن لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الأداء فلأن نصحح بنية متأخرة لاقترانها بما هو ركن الأداء كان أولى .

وتبين بهذا أن الموجود من الإمساك فى أول النهار لم يتعين للفطر ؛ لأنه بقى متمكنا من جعل الباقى صوماً بعزيمته[3] ، والواحد الذى لا يتجزى فى حكم لا ينفصل بعضه من بعض[4] ، فمن ضرورة بقاء الإمكان فيما بقى بقاؤه فيما مضى حكماً بأن تستند العزيمة إليه لتوقف الإمساك عليه ولكن هذا إذا وجدت العزيمة فى أكثر الركن ؛ لأن الأكثر بمنزلة الكمال من وجه ، فكما أنه ما بقى[5] الإمكان فى صرف جميع الركن إلى ما هو المستحق بعزيمته يبقى حكم صحة الأداء ، فكذلك إذا بقى الإمكان فى صرف أكثر الركن إلى ما هو المستحق عليه[6] بعزيمته[7] ؛ لأن الكل من وجه يجوز إقامته مقام الكل من جميع الوجوه حكماً ، وفيه أداء العبادة فى وقتها فيكون

---

(١) لا يشترط دوام النية فى الصلاة للتعذر وكذا لا يشترط فى ابتداء الصوم للتعذر لأنه مشتبه — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : هنا .

(٣) بأن نوى النفل عند الخصم — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : عن بعض .

(٥) وفى الهندية : إذا بقى

(٦) وفى العثمانية : إلى ما هو المستحق بعزيمته ، بدون عليه .

(٧) يعنى إذا نوى من الليل بقى الإمكان بالصرف إلى ما هو المستحق عليه وكذا إذا بقى الإمكان بصرف الركن إلى ما هو المستحق عليه — كذا بهامش العثمانية .

المصير إليه أولى من المصير إلى التفويت لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه ، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة ، فهى حالة تبتنى على وجود الأصل ، والترجيح بإيجاد أصل الشيء أولى بالمصير إليه من الترجيح بالصفة ، والصفة تتبع الأصل ولا يتبع الأصل الصفة ، وعلى هذا نقول فى المنذور فى وقت بعينه إنه يتأدى بمثل هذه العزيمة ؛ لأنه بهذه العزيمة [1] يكون مؤدياً للمشروع قبل نذره ، والمشروع فى الوقت بعد نذره على ما كان عليه من قبل فيصير مؤدياً له بهذه العزيمة أيضاً وفى أدائه وفاء بالمنذور ، وكذلك فى صوم القضاء يصير مؤدياً للمشروع فى الوقت بهذه العزيمة وهو النفل . وأما القضاء [2] فهو مستحق فى ذمته لا اتصال له بالوقت قبل أن يعزم على صرف المشروع فى الوقت إليه فلم يتوقف إمساكه فى أول النهار عليه ولم يزل تمكنه من أداء ما فى ذمته بعزيمة تقترن بالجميع من كل وجه ؛ ولهذا لا نصير إلى اعتبار الكل من وجه واحد فيه ؛ ولهذا شرطنا الأهلية فى جميع النهار لأن مع انعدام [3] الأهلية فى أول النهار لا يثبت استحقاق الأداء ، والمصير إلى طلب الكمال من وجه لتقرر استحقاق الأداء ، فإذا لم توجد [4] تلك الأهلية فى أول النهار لم نشتغل بطلب الكمال من وجه ، ألا ترى أنه يشترط وجود الأهلية للعبادة عند النية وإن سبقت وقت الأداء ولم يدل ذلك على اشتراط افتران النية بركن الأداء ؟ وعلى هذا الأصل قلنا فى صوم النفل إنه لايتأدى بدون العزيمة قبل الزوال ؛ لأن الركن الذى به يتأدى الصوم كما لا يتجزى وجوبا لايتجزى وجوداً ولا يتصور الأداء إلا بكماله ، وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولاحكماً ، وتثبت بالنية قبل الزوال حكماً باعتبار إقامة الأكثر مقام الكل ، ولم يرد على ما قلنا الإمساك الذى يندب إليه المرء فى يوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة فإن ذلك ليس بصوم ، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله فى هذا اليوم من القربان والناس أضياف الله تعالى يتناول

---

(١) أى العزيمة فى أكثر النهار — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : فأما القضاء .

(٣) لو لم يكن الأهلية فى أكثر النهار قائما مقام الكل لانعدم استحقاق الأداء فى حق غير الأهل فى أول الوقت كالصبى إذا بلغ والكافر إذا أسلم — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : فإذا لم يوجد ذلك بدون انعدام الأهلية فى أول النهار .

القربان فى هذا اليوم وإلا حسن أن يكون أول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافة ؛ ولهذا ثبت هذا الحكم فى حق أهل الأمصار دون أهل السواد فلهم حق التضحية بعد طلوع الفجر ، وليس لأهل المصر أن يضحوا إلا بعد الصلاة .

ومن هذا الجنس صوم الكفارة والقضاء ، فالوقت معيار له على معنى أن مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه ، بخلاف صوم رمضان فالوقت هناك معيار وسبب الوجوب[1] على ما نبينه فى بابه ، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين فى يوم واحد ، وأداء كفارتين بالصوم فى شهرين ؛ لأن الوقت معيار بمنزلة الكيل للمكيل فكما لا يتحقق قفيزان فى قفيز واحد فى حالة واحدة ، لا يتحقق صوم يومين فى يوم واحد .

ومن حكم هذا النوع أنه لا يتأدى بدون العزيمة منه على الأداء فى جميع الوقت وأنه لا يتحقق الفوات فيه ما بقى حيا ، وقد قررنا هذا فيما سبق .

وأما القسم الثالث ، وهو المشكل فوقت الحج ، وبيان الإشكال فيه أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ، ولا يستغرق الأداء جميع الوقت ، فمن هذا الوجه [يشبه الصلاة ولا يتصور من الأداء فى الوقت فى سنة واحدة إلا حجة واحدة فمن هذا الوجه[2]] يشبه الصوم الذى يكون الوقت معياراً له وفى وقته اشتباه أيضاً ، فالحج فرض العمر ووقته أشهر الحج من سنة من سنى العمر ، وأشهر الحج من السنة الأولى تتعين على وجه لا تفضل عن الأداء ، وباعتبار أشهر الحج من السنين التى يأتيها الوقت تفضل عن الأداء ، وكون ذلك من عمره محتمل فى نفسه فكان مشتبهاً ، ثم يترتب على ما قلنا[3] حكمان : صحة الأداء باعتبار الوقت ، ووجوب التعجيل بكون الوقت متعيناً ، وفى أحد الحكمين[4] اتفاق حتى إنه يكون مؤدياً فى أى سنة[5] أداه للتيقن بكون ذلك من عمره ولاتساع الوقت بإدراكه ، وفى الحكم الثانى اختلاف ، فعند أبى يوسف رحمه الله الوقت متعين قبل إدراك السنة الثانية فلا يسعه التأخير ، وعند محمد رحمه الله الوقت غير متعين ما بقى حيا فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : للوجوب .
(٢) زيادة من العثمانية .
(٣) وفى العثمانية : على ما قررنا .
(٤) وفى الهندية : فنى أحد الحكمين .
(٥) وفى هامش الكتاب : وفى نسخة : أية سنة .

ومن حكمه أنه بعد ما لزمه الأداء بالتمكن منه يصير مفوتاً بالموت قبل الأداء حتى يؤمر بالوصية بأن يحج عنه ، بخلاف الصلاة فإن هناك[1] بعد التمكن من الأداء لا يصير مفوتاً إذا مات فى الوقت قبل الأداء ؛ لأن الوقت هنا مقدر بعمره فبموته يتحقق مضى الوقت وقد تمكن من الأداء فإذا أخر حتى مضى الوقت كان مفوتاً ، وهناك الوقت مقدر بزمان لا ينتهى ذلك بموته فلا يكون هو مفوتاً بتأخير الأداء وإن مات لبقاء الوقت فلهذا لا يلزمه شىء ، ويكون آثماً هنا إذا مات بعد التمكن بتأخير الأداء . أما عند أبى يوسف رحمه الله فلأن وقت الأداء كان متعيناً فالتأخير عنه كان تفويتاً ، وعند محمد رحمه الله إباحة التأخير له كان مقيداً بشرط وهو أن يؤديه فى عمره ، فإذا انعدم هذا الشرط كان آثماً فى التأخير ، لأنه تبين بموته أن الوقت كان عيناً وأن التأخير ما كان يسعه بعد التمكن من الأداء .

ومن حكمه أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل . أما عند محمد رحمه الله فلأن وقت الأداء من عمره متسع يفضل عن الأداء فهو كوقت الصلاة ، وعند أبى يوسف رحمه الله وقت الأداء وإن كان متعيناً فالأداء يكون بأركان معلومة فيكون بمنزلة الصلاة بعد ما تضيق الوقت بها ، ثم وقت أداء النفل ووقت أداء الفرض فى الحج غير مختلف فتصح منه العزيمة على أداء النفل فيه وبه تنعدم العزيمة على أداء الفرض ، وبدون العزيمة لا يتأدى ، بخلاف الصوم فلا تصور لأداء النفل هناك فى الوقت المعين لأداء الفرض ، فتلغو نية النفل هناك ويكون مؤدياً للفرض بعزيمة أصل النية[2] .

وقال الشافعى : أنا ألغى نيته النفل منه أيضاً[3] لأنه نوع سفه ، فالحج لا يتأدى إلا بتحمل المشقة وقطع المسافة ، ولهذا لم يجب فى العمر إلا مرة ، فنية النفل قبل أداء الفرض تكون سفهاً والسفيه عندى محجور عليه فتلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بإلغاء نية النفل لا ينعدم أصل نيته الحج لأن الصفة تنفصل عن الأصل فى هذه العبادة ، ألا ترى أن بانعدام صفة الصحة لا ينعدم أصل الإحرام ، بخلاف الصوم فالصفة هناك لا تنفصل عن الأصل ، ألا ترى أن بانعدام صفة الصحة ينعدم أصل الصوم مع أن الحج قد يتأدى من غير عزيمة كالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرماً ،

---

(١) وفى العثمانية : فهناك

(٢) وفى العثمانية : أصل الصوم

(٣) وفى العثمانية : النفل منه هنا لأنه .

والرجل يحرم عن أبويه فيصح وإن لم توجد العزيمة منهما . ولكنا نقول : الواجب عليه أداء ما هو عبادة والمؤدى يكون عبادة وقد بينا أن هذا الوصف لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الأداء ، وإعراضه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النفل يكون أبلغ[١] من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل العزيمة ، وفى إثبات الحجر بالطريق الذى قاله انتفاء اختياره وجعله مجبوراً فيه وهذا ينافى أداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض ، وأما الإحرام[٢] فعندنا شرط الأداء بمنزلة الطهارة للصلاة ؛ ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج ، أو أقمنا هناك دلالة الاستعانة مقام حقيقة الاستعانة عند الحاجة استحساناً ، فيصير العزم به على أداء الفرض موجوداً حكماً ، وهذا المعنى ينعدم عند العزم على النفل .

ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نية التعين فيه فإن الوقت لما كان قابلا لأداء الفرض والنفل فيه لابد من تعيين الفرض ليصير مؤدى ، ولكن هذا التعيين ثبت بدلالة الحال فإن الإنسان فى العادة لايتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء حجة أخرى قبل أداء حجة الإسلام ، ودلالة العرف يحصل التعيين بها ولكن إذا لم يصرح بغيرها ، فأما مع التصريح يسقط اعتبار العرف ، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد بدلالة العرف ، فإن صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به .

فصل فى بيان حكم الواجب بالأمر

وذلك نوعان : أداء ، وقضاء . فالأداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه ، قال الله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وقال عليه السلام : « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه ، قال عليه السلام : « خيركم أحسنكم قضاء » وقال : « رحم الله امرأ سهل البيع والشراء ، سهل القضاء ، سهل الاقتضاء » ويتبين هذا فى المغصوب

---

(١) كقوله تعالى « حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم » هذا مبالغة فى النفى بإثبات الملكية كذا هنا الإعراض بنية النفل أبلغ — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : فأما الإحرام عندنا شرط .

رد الغاصب عينه تسليم نفس الواجب عليه بالغصب ، ورد المثل بعد هلاك العين إسقاط الواجب بمثل من عنده ، فيسمى الأول أداء والثانى قضاء لحقه ، وقد يدخل النفل فى قسم الأداء على قول من يقول مقتضى الأمر الندب أو الإباحة ، لأنه يسلم عين ما ندب إلى تسليمه ، ولا يدخل فى قسم القضاء ؛ لأنه إسقاط الواجب بمثل من عنده ولاوجوب هناك ، وقد تستعمل عبارة القضاء فى الأداء مجازا لما فيه من إسقاط الواجب ، قال الله تعالى : «فإذا قضيتم مناسككم» وقال تعالى : « فإذا قضيت الصلاة » وقد تستعمل عبارة الأداء فى القضاء مجازاً لما فيه من التسليم إلا أن حقيقة كل عبارة ما فسرناها به ، فنى الأداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم[1] عين الواجب ، وليس فى القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية شىء ، بل فيه إشارة إلى معنى التقصير من المأمور وذلك بإقامة مثل من عنده مقام المأمور به بعد فواته .

واختلف مشايخنا فى أن وجوب القضـاء بالسبب الذى وجب به الأداء أم بدليل آخر غير الأمر الذى به وجب الأداء ؟ [فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذى به وجب الأداء[2]] لأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفة العبادة ، فإذا كان نص الأمر مقيداً بوقت كان عبادة فى ذلك الوقت ، ومعنى العبادة إنما يتحقق فى امتثال الأمر ، وفى المقيد بالوقت لا تصور لذلك بعد فوات الوقت ، عرفنا أن الوجوب[3] بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى فى الصوم « فَعِدَّةٌ من أيام أخر » وقوله عليه السلام فى الصلاة « من نام عن صلاة أونسيها فليصلها إذا ذكرها[4] » يوضحه أن الأداء بفعل من المأمور والفعل الذى يوجد منه فى وقت غير الفعل الذى يوجد منه فى وقت آخر فإذا كان الأمر مقيدا[5] بوقت لايتناول فعل الأداء فى وقت آخر ، كمن استأجر أجيرا فىوقت معلوم لعمل فمضى ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل بحكم ذلك العقد ، وهذا لأن فى التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة

(١) وفى الهندية : تسليم .
(٢) زيادة من العثمانية والهندية .
(٣) كذا فى العثمانية والهندية وفى الأصل : الواجب .
(٤) فإن ذلك وقتها لا وقت قضائها وإلا لزم التناقض – كذا بهامش العثمانية
(٥) وفى الهندية : المقيد .

الوقت وذلك لا يحصل بالأداء بعد مضى الوقت ، فعرفنا أنه إن فات بمضى الوقت فإنما يفوت على وجه لا يمكن تداركه ، فلا يجب القضاء إلا بدليل آخر .

وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذى به وجب الأداء عند فواته وهو الأصح ؛ فإن الشرع لما نص على القضاء فى الصلاة والصوم كان المعنى فيه معقولا وهو أن مثل المأمور به فى الوقت مشروع حقا للمأمور بعد خروج الوقت ، وخروج الوقت قبل الأداء لا يكون مسقطاً لأداء الواجب فى الوقت بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت ، فلا يبقى ذلك مضموناً عليه بعد مضى الوقت إلا فى حق الإثم إذا تعمد التفويت ، فأما فى أصل العبادة التفويت لا يتحقق بمضى الوقت لكون مثله مشروعاً فيه للعبد متصور الوجود منه حقيقة وحكماً ، وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات فيبقى هو مطالباً بإقامة المثل من عنده مقام نفس الواجب بالأمر وهو الأداء فى الوقت ، وإذا عقل هذا المعنى فى المنصوص عليه نعدى به الحكم إلى الفرع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصوم والصلاة والاعتكاف ، وهذا أشبه بأصول علمائنا رحمهم الله فإنهم قالوا : لو أن قوماً فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم بالقراءة ، ولو فاتتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر إمامهم بالقراءة ، ومن فاتته صلاة فى السفر فقضاها بعد الإقامة صلى ركعتين ، ولو فاتته حين كان مقيما فقضاها فى السفر صلى أربعاً ؛ وهذا لأن الأداء صار مستحقا بالأمر فى الوقت ، ونحن نعلم أنه ليس المقصود عين الوقت ، فمعنى العبادة فى كونه عملا بخلاف هوى النفس ، أو فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه ، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ، وبعد ما صار مضمون التسليم لا يسقط ذلك عنه بترك الامتثال بل يتقرر به حكم الضمان إلا أن بقدر ما يتحقق العجز عن أدائه بالمثل الذى هو قائم مقامه يسقط[1] ضرورة وما وراء ذلك يبقى ؛ ولهذا قلنا : من فاتته صلاة من أيام التكبير فقضاها بعد أيام التكبير لم يكبر عقيبها ؛ لأن الجهر بالتكبير دبر الصلاة غير مشروع للعبد فى غير أيام التكبير بل هو منهى عنه لكونه بدعة ، فبمضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط ، وأصل الصلاة مشروع له بعد أيام التكبير فيبقى الواجب

(١) وفى الهندية : سقط .

باعتباره ، وكذلك من فاتته الجمعة لم يقضها بعد مضى الوقت ؛ لأن إقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد فى غير ذلك الوقت ، فبمضى الوقت يتحقق العجز فيه وتلزمه صلاة الظهر ؛ لأن مثله مشروع للعبد بعد مضى الوقت .

ومن نصر القول الأول استدل بما ذكره محمد رحمه الله فى الجامع أن من نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه فى الرمضان الثانى لا يجزيه عن المنذور ، ولو كان وجوب القضاء بما وجب به الأداء وهو الأمر بالوفاء بالنذر لجاز ؛ لأن الثانى مثل الأول فى كون الصوم مشروعاً فيه مستحقا عليه وصحة أداء الاعتكاف به ، فعرفنا أنه إنما لم يجز لأن وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب فى الوقت عند مضيه على وجه هو مقدور فيه[1] ، وهذا السبب يوجب الاعتكاف ديناً فى ذمته فيلتحق باعتكاف يجب بالنذر مطلقاً عن الوقت ، فلا يتأدى بالاعتكاف فى رمضان . ولكنا نقول : أصل النذر أوجب عليه الاعتكاف ، ولوجوب الاعتكاف أثر فى وجوب الصوم باعتبار أنه شرط فيه وشرط الشئ تابع له فموجب الأصل يكون موجباً لتبعه إلا أنه امتنع وجوب الصوم به لعارض على شرف الزوال وهو اتصاله بوقت لا يجوز أن يجب الصوم فيه بإيجاب من العبد ، فبمضى الوقت قبل أن يعتكف زال هذا الاتصال وتحقق وجوب الصوم لوجوب الاعتكاف فى ذمته ، ثم الصوم الواجب فى الذمة لا يتأدى بصوم رمضان ، وإنما لم يجب عليه الصوم لاتصال حكم الأداء بصوم رمضان وقد انقطع ذلك حين صام فى الرمضان الأول ولم يعتكف حتى إنه لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف فى قضاء الصوم خرج عن عهدة[2] المنذور لبقاء الاتصال حين لم يصم فى رمضان وإن تحقق مضى الوقت ، وبهذا تبين فساد ما ذهبوا إليه لأن وجوب القضاء لو كان بدليل آخر كان سبباً آخر ، والنذر بالاعتكاف ما كان متصلاً به[3] فلا يتأدى باعتباره كما لا يتأدى فى الرمضان الثانى وإن صامه ، يقرره أن امتناع وجوب الصوم عليه بالنذر لمعنى شرف الوقت المضاف إليه النذر ، وقد بينا أن شرف الوقت يفوت بمضيه على وجه لا يمكن تداركه ، فبفواته ينعدم ما كان متعلقاً به وهو امتناع

---

(١) وفى العثمانية زيادة : أو غير معذور .

(٢) سقط لفظ عهدة من العثمانية والهندية .

(٣) أى بالصوم بالقضاء — كذا بهامش العثمانية

وجوب الصوم بالنذر بالاعتكاف ، حتى قال أبو يوسف رحمه الله فى رواية : يبطل نذره لأنه يبقى اعتكافا بغير صوم وذلك لا يكون واجباً . وقلنا يجب الصوم لوجوب الاعتكاف لأن بانعدام التبع لا ينعدم الأصل ، وبوجوب الأصل يجب التبع عند زوال المانع .

قال رضى الله عنه : واعلم بأن الأداء فى الأمر الموقت يكون فى الوقت ، وفى غير الموقت يكون الأداء فى العمر ؛ لأن جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ، وهو أنواع ثلاثة : كامل ، وقاصر ، وأداء يشبه القضاء حكما . فالكامل هو الأداء المشروع بصفته كما أمر به ، والقاصر بأن يتمكن نقصان فى صفته ، وذلك[1] مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة فهى أداء محض ، والأداء من المنفرد يكون قاصراً لنقصان فى صفة الأداء فإنه مأمور بالأداء بالجماعة ؛ ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة فى حق المنفرد فى صلاة الليل ؛ لأن ذلك من شبه الأداء المحض ، ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه كان ذلك أداء محضاً ، ولو اقتدى به فى القعدة الأخيرة ثم قام وأدى الصلاة كان ذلك أداء قاصراً ؛ لأنه يؤديها فى الوقت ولكنه منفرد فيما يؤدى ؛ لأن اقتداءه بالإمام فيما فرغ الإمام من أدائه لا يتحقق فكان منفرداً فى الأداء وإن كان مقتديا فى التحريمة لأنه أدركها مع الإمام ؛ ولهذا لا يصح اقتداء الغير به وتلزمه القراءة وسجود السهو لو سها لكونه منفرداً وأداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر بالقراءة . ولو اقتدى بالإمام فى أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤد يشبه أداؤه القضاء فى الحكم ؛ لأن باعتبار بقاء الوقت هو مؤد ، وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الإمام حين تحرم معه كان هو قاضياً لما فاته بفراغ الإمام ؛ ولهذا جعلناه فى حكم المقتدى حتى لا تلزمه القراءة ، ولو سها لا يلزمه سجود السهو ؛ لأن القضاء بصفة الأداء واجب بما وجب به الأداء[2] فإن قيل هذا على العكس فصاحب الشرع جعل المسبوق قاضياً بقوله عليه السلام : « وما فاتكم فاقضوا » فكيف يستقيم جعل المسبوق مؤدياً وجعل اللاحق قاضياً حكماً ؟ قلنا : قد بينا أن استعمال

(١) أى الكامل — كذا بهامش العثمانية

(٢) وفى العثمانية : عما به وجب الأداء .

إحدى العبارتين مكان الأخرى مجازاً جائز ، وإنما سمى المسبوق قاضياً مجازاً لما فى فعله من إسقاط الواجب ، أو سماه قاضياً باعتبار حال الإمام ، وإليه أشار فى قوله « وما فاتكم فاقضُوا » ونحن إنما نجعله مؤدياً أداء قاصراً باعتبار حاله ، وعلى هذا الأصل قلنا لو أن مسافراً اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الإقامة وهو فى موضع الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضأ ، فإن كان ذلك قبل فراغ الإمام من صلاته صلى أربع ركعات ، وإن كان بعد فراغه صلى ركعتين إلا أن يتكلم فحينئذ يصلى أربعاً ؛ لأنه بمنزلة القاضى فى الإتمام حكماً ، ووجوب القضاء بالسبب الذى به وجب الأداء فلا يتغير إلا بما يتغير به الأصل ، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة [ودخول موضع الإقامة[1]] مغير للفرض فى حق الأصل وهو الإمام ، فيكون مغيراً فى حق من يقضى ذلك الأصل ، وبعد الفراغ نية الإقامة ودخول المصر غير مغير للفرض فى حق الأصل ، فكذلك لا يغير فى حق من يقضى ذلك الأصل إلا أن يتكلم فحينئذ ينعدم معنى القضاء لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة وهو المؤدى[2] لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الإقامة ، ولو كان مسبوقاً صلى أربعاً فى الوجهين لأنه مؤد إتمام صلاته أداء قاصراً ، سواء تكلم أو لم يتكلم ، فرغ الإمام أو لم يفرغ ، كانت[3] نية الإقامة مغيرة للفرض لكونه مؤدياً باعتبار بقاء الوقت .

وأما القضاء فهو نوعان : بمثل معقول كما بينا ، وبمثل غير معقول كالفدية فى حق الشيخ الفانى مكان الصوم ، وإحجاج الغير بماله عند فوات الأداء بنفسه لعجزه فإن ذلك ثابت بالنص ؛ قال الله تعالى : « وعلى الذين يُطيقونه فِدْيةٌ طعام مسكين » : أى لا يطيقونه ، هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وفى الحج حديث الخثعمية حيث قالت: يا رسول الله إن فريضة الله تعالى على عباده فى الحج أدْرَكت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَستَمْسِكَ على الراحلة أفيجزئ أن أحج عنه ؟ فقال : « أرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيته أكان يقبل منك ؟ » فقالت : نعم ، فقال عليه السلام : « الله أحق أن يقبل » ثم لا مماثلة بين الصوم وبين الفدية صورة ولا معنى ،

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية وهو مؤد .

(٣) وفى الهندية : وكانت .

وكذلك لا مماثلة بين دفع المال إلى من ينفق على نفسه فى طريق الحج وبين مباشرة أداء الحج وسقوط الواجب عن المأمور باعتبار ذلك ، فأما أصل الأعمال[1] يكون من الحاج دون المحجوج عنه فهو قضاء بمثل غير معقول وما يكون بهذه الصفة لا يتأتى تعدية الحكم فيه إلى الفروع فيقتصر على مورد النص ؛ ولهذا قلنا : إن النقصان الذى يتمكن فى الصلاة بترك الاعتدال فى الأركان لا يضمن بشئ سوى الإثم ؛ لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنًى ؛ ولذلك قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن له مائتا درهم جياد فأدى زكاتها خمسة زيوفاً : لا يلزمه شيء آخر لأنه ليس لصفة الجودة التى تحقق فيها الفوات مثل صورة ولا معنى من حيث القيمة ، فإنها لا تتقوم شرعاً عند المقابلة بجنسها . وقال محمد رحمه الله : يلزمه أداء الفضل احتياطاً ؛ لأن سقوط قيمة الجودة فى حكم الربا للحاجة إلى جعل الأموال أمثالا متساوية قطعاً[2] ، ومعنى الربا لا يتحقق فيما وجب عليه أداؤه لله تعالى بمثله[3] فى صفة المالية حقيقة ويقوم مقامه فى أداء الواجب به احتياطاً ، وعلى هذا نقول : رمى الجمار يسقط بمضى الوقت لأنه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى[4] فإنه لم يشرع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت .

فإن قيل : كيف يستقيم وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك رمى الجمار[5] ؟ قلنا : إيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل للرمى قائم مقامه ، بل لأنه جبر لنقصان تمكن فى نسكه بترك الرمى ، وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص ؛ قال الله تعالى : « فَفِدْيَةٌ من صيام أو صدقةٍ أو نُسُكٍ » .

فإن قيل : فقد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعدية حكمه إلى الصلاة بالرأى ؟ قلنا لا نعدى ذلك الحكم

---

(١) وفى الهندية : أصل أداء الأعمال .

(٢) ولو لم تجعل كذلك لكان لا يتحقق الربا أصلا إذ ما من كيلين ولا وزنين إلا ويكون بينهما تفاوت من حيث القدر ولو بحبة أو بذرة أو من حيث الجودة والربا واقع فيهدر ذلك تحقق الوقوع — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أى مثل ما وجب عليه — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : صورة ومعنى .

(٥) وفى العثمانية : ترك الرمى .

إلى الصلاة بالرأى ، ولـكن يحتمل أن يكون فيه معنى معقول وإن كنا[١] لا نقف عليه والصلاة[٢] نظير الصوم فى القوة أو أهم منه ، ويحتمل أنه ليس فيه معنى معقول فإن مالا نقف عليه لا يكون علينا العمل به ، فلاحتمال الوجه الأول يفدى مكان الصلاة ولاحتمال الوجه الثانى لا يجب الفداء وإن فدى لم يكن به بأس فأمرناه بذلك احتياطاً ، لأن التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة ، وقال عليه السلام : « أتْبع السيئةَ الحسنةَ تمْحُها » ولهذا لا نقول فى الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعاً ولـكنا نرجو القبول من الله فضلا . وقال محمد فى الزيادات : يجزيه ذلك إن شاء الله ، وكذلك قال فى أداء الوارث عن المورث بغير أمره فى الصوم : يجزيه إن شاء الله تعالى ، وعلى هذا الأصل حكم الأضحية ، فالتقرب بإراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضى الوقت ؛ لأن مثله غير مشروع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت .

فإن قيل : فعندكم يجب التصدق بالقيمة بعد مضى أيام النحر وما ذاك[٣] إلا باعتبار إقامة القيمة مقام ما يضحى به وقد أثبتم ذلك بالرأى ؟ قلنا : لا كذلك ، ولـكن يحتمل أن يكون المقصود بما هو الواجب فى الوقت إيصال منفعة اللحم إلى الفقراء إلا أن الشرع أمره بإراقة الدم[٤] لما فيها من تطييب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحى فى هذه الأيام ، ويحتمل أن يكون المقصود إراقة الدم الذى هو نقصان للمالية عند محمد رحمه الله ، وتفويت للمالية[٥] عند أبى يوسف رحمه الله ، يتبين ذلك بالشاة الموهوبة إذا ضحى بها الموهوب له ؛ فإن الواهب لا يرجع فيها عند أبى يوسف رحمه الله ، وله أن يرجع فيها عند محمد رحمه الله ؛ لأنها[٦] نقصان محض إلا أن الاحتمال ساقط الاعتبار فى مقابلة النص ، ففى أيام النحر هو قادر على أداء المنصوص عليه بعينه فلا يصار إلى الاحتمال بإقامة القيمة مقامه ، وبعد مضى أيام النحر قد تحقق العجز عن أداء المنصوص عليه ، فجاء أوان اعتبار الاحتمال ،

---

(١) وفى العثمانية : ولـكنا .
(٢) وفى الهندية : فالصلاة .
(٣) وفى العثمانية والهندية : ذلك .
(٤) وفى العثمانية : نص على إراقة الدم .
(٥) وفى العثمانية : وتفويت المال .
(٦) وفى العثمانية والهندية : لأنه .

واحتمال الوجه الأول يلزمه التصدق بالقيمة ؛ لأن ذلك قربة مشروعة له فى غير أيام النحر والمعنى فيه معقول والأخذ بالاحتياط فى باب العبادات أصل ، فلاعتبار هذا الاحتمال ألزمناه التصدق بالقيمة لا ليقوم ذلك مقام إراقة الدم ، وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف رحمه الله : من أدرك الإمام فى الركوع فى صلاة العيد لا يأتى بالتكبيرات فى الركوع لأن محلها القيام وقد فات ، ومثل الفائت غير مشروع له فى حالة الركوع ليقيمه مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : حال الركوع مشبه بحالة القيام لاستواء النصف الأسفل فى الركوع ، وبه يفارق القائم القاعد ، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات ، وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى فى حالة الانتقال ، فإذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلا لجميع التكبيرات احتياطاً ، وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة فى الأُولَيين قضاها فى الأُخْرَيين وجهر ؛ لأن محل أداء ركن القراءة القيام الذى هو ركن الصلاة ، إلا أنه تعين القيام فى الأُولَيين لذلك بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد ، والقيام فى الأخريين مثل القيام فى الأولين فى كونه ركن الصلاة ، ولهذه المشابهة لا يتحقق الفوات ويقضى القراءة فى الأُخْرَيين . ولو قرأ الفاتحة فى الأُولَيين ولم يقرأ السورة قضى السورة فى الأُخْرَيين لاعتبار هذا الشبه أيضاً ، والقيام فى الأخريين غير محل لقراءة السورة أداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى الذى بينا . ولو قرأ السورة فى الأُولَيين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة فى الأخريين لأن القيام فى الأُخْرَيين محل للفاتحة أداء ، فلو قرأها على وجه القضاء كان مغيراً به ما هو مشروع فى صلاته مع وجود حقيقة الأداء ، وذلك ليس فى ولاية العبد ، فيتحقق فوات قراءة الفاتحة بتركها فى الأُولَيين لا إلى خلف ، فلابد من القول بسقوطها عنه ؛ إذ لا مثل لها صورة أو معنى ليقام[1] مقامها .

وهذه الأقسام كلها تتحقق فى حقوق العباد أيضاً . أما[2] بيان الأداء المحض فهو فى تسليم عين المغصوب إلى المغصوب منه على الوجه الذى غصبه ، وتسليم عين المبيع إلى المشترى على الوجه الذى اقتضاه العقد ، ويتفرع عليه ما لو باع الغاصب المغصوب

---

(١) وفى الهندية : يقام .

(٢) وفى العثمانية : فأما .

من المغصوب منه أو وهبه له وسلمه فإنه يكون أداء العين المستحق بسببه ويلغو ماصرح به ، وكذلك لو أن المشترى شراء فاسداً باع المبيع من البائع بعد القبض أو وهبه وسلمه يكون أداء العين المستحق بسبب فساد البيع ، وعلى هذا قلنا لو أطعم الغاصب المغصوب منه الطعام المغصوب أو ألبسه الثوب المغصوب وهو لا يعلم به فإنه يكون ذلك أداء للعين المستحق بالغصب ، ويتأكد ذلك بإتلاف العين فلا يبقى بعد ذلك للمغصوب منه عليه شيء . والشافعى أبى ذلك فى أحد قوليه ؛ لأن أداء المستحق مأمور به شرعاً والموجود منه غرور فلا يجعل ذلك أداء للمأمور، ولكن يجعل استعمالاً منه للمغصوب منه فى التناول ، فكأنه تناول لنفسه فيتقرر عليه الضمان ، وهذا ضعيف ، فالغرور فى إخباره أنه طعامه[1] وأداء الواجب فى وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه وهما غيران ، وبالقول إنما جاء الغرور بجهل المغصوب منه لا لنقصان فى تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق ، كما لو اشترى عبداً ثم قال البائع للمشترى أعتق عبدى هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشترى وهو لا يعلم به فإنه يكون قابضاً وإن كان هو مغروراً بما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق ، وخبر البائع وجهل المشترى غير مؤثر فى ذلك فبقى إعتاقه قبضاً تاما .

ومن الأداء التام تسليم السلم فيه وبدل الصرف فإن ذلك أداء المستحق بسببه حكماً بطريق أن الاستبدال متعذر فيه شرعاً قبل القبض ، فيجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره فى الحقيقة ؛ لأن العقد تناول الدين والمقبوض عين .

وأما الأداء القاصر وهو رد المغصوب مشغولاً بالدين أو الجناية بسبب كان منه عند الغاصب ، ومعنى القصور فيه أنه أداه لا على الوصف الذى استحق عليه أداؤه ، فلوجود أصل الأداء قلنا إذا هلك فى يد المالك قبل الدفع إلى ولى الجناية برئ الغاصب ، ولقصور فى الصفة قلنا إذا دفع إلى ولى الجناية أو بيع فى الدين يرجع[2] المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد ، فكذلك[3] البائع إذا سلم المبيع وهو

---

(١) أى طعام الغاصب — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : رجع .

(٣) وفى العثمانية والهدية : وكذلك .

مباح الدم ، فهذا أداء قاصر ؛ لأنه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد ، فإن هلك في يد المشترى لزمه الثمن لوجود أصل الأداء ، وإن قتل بالسبب الذي صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند أبي حنيفة رحمه الله ؛ لأن الأداء كان قاصراً فإذا تحقق الفوات بسبب يضاف[1] إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الأداء قاصر لعيب في المحل ، فإن حل الدم في المملوك عيب ، وقصور الأداء بسبب العيب يعتبر ما بقى المحل قائماً ، فأما إذا فات بسبب عيب حدث عند المشترى لم ينتقض به أصل الأداء وقد تلف هنا بقتل أحدثه القاتل عند المشترى[2] باختياره ، ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الأداء قاصراً فيحال بالتلف على أصل السبب .

ومن الأداء القاصر إيفاء بدل الصرف أو رأس مال السلم إذا كان زيوفاً فإنه قاصر باعتبار أنه دون حقه في الصفة ؛ ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : له أن يرد المقبوض في المجلس ويطالبه بالجياد ، ولو هلك المقبوض في يده قبل أن يرده لم يرجع بشيء ؛ لأن باعتبار الأصل كان فعله أداء فما لم ينفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الأداء فيه ، وبعد هلاكه تعذر فسخ الأداء في الهالك ، ولا يمكن إيجاب مثله لأن المقبوض ملك القابض فلا يكون مضموناً عليه ، وصفة الجودة منفردة عن الأصل ليس لها مثل لا صورة ولا معنى في أموال الربا فسقط حقه . وقال أبو يوسف رحمه الله : أستحسن أن يرد مثل المقبوض [لأن حقه في الصفة مرعى وتتعذر رعايته منفصلا عن الأصل فيرد مثل المقبوض[3]] حتى يقام ذلك مقام رد العين عند تعذر رد العين ، وينعدم به أصل الأداء فيطالبه بالأداء المستحق بسببه . قال : وهذا بخلاف الزكاة فيما قبض الفقير هناك لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه ؛ لأنه في الحكم كأنه تقبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطى[4] ، وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الأصل ، ألا ترى أن المقبوض وإن كان قائماً في يده لا يتمكن من رده ؟

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مضاف .

(٢) وهو قتل وبالجناية بالسبب الذى وجد عند المشترى — كذا بهامش العثمانية .

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) ولا يمكن رده إلى المعطى لأنه ما أخذه منه لأن الصدقة تقع فى كف الرحمن أولا كذا بهامش العثمانية .

ومن الأداء الذى هو بمنزلة القضاء حكماً أن يتزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم يشترى ذلك العبد فيسلمه إليها فإن ذلك يكون أداء للعين المستحق بسببه وهو التسمية فى العقد ؛ ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول ، وهذا لأن كون المسمى مملوكاً لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج ، ألا ترى أنه تلزمه القيمة إذا تعذر تسليم العين ؟ وما ذلك إلا لاستحقاق الأصل ، غير أن هذا أداء هو فى معنى القضاء حكماً ؛ فإن ما اشتراه الزوج قبل أن يسلم [1] إليها مملوك له حتى لو تصرف فيه بالإعتاق ينفذ تصرفه ، ولو أعتقته المرأة قبل التسليم إليها لا ينفذ[2] عتقها ، ولو كان أباها لم يعتق عليها ، فهذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده مكان ما استحق عليه ، فمن هذا الوجه يشبه القضاء . ولو قضى القاضى لها بالقيمة قبل أن يتملكه الزوج ثم تملكه فسلمه إليها لم يكن ذلك أداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التى تقرر حقها فيه [3] حتى إنها إذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول ، بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة .

وأما القضاء بمثل معقول فبيانه فى ضمان الغصوب والمتلفات ، فإن الغاصب يؤدى مالاً من عنده وهو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب ، وهو نوعان : مثل صورة ومعنى كما فى المكيل والموزون ، ومثل معنى لا صورة ، والمقصود جبران حق المتلف عليه ، وفى المثل صورة ومعنى هذا المقصود أتم منه فى المثل معنى ، فلا يصار إلى المثل معنى لا صورة إلا عند الضرورة ، كما لا يصار إلى المثل إلا عند تعذر رد العين ، فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل فى أيدى الناس كان للمغصوب منه أن يمتنع من قبوله ، وإذا انقطع المثل من أيدى الناس فحينئذ تتحقق الضرورة فى اعتبار المثل فى معنى المالية وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته . ثم قال محمد رحمه الله : تعتبر قيمته فى آخر أوقات وجوده ؛ لأن الضرورة تتحقق عند انقطاعه من أيدى الناس . وقال أبو حنيفة رحمه الله : تعتبر وقت الخصومة ؛ لأن المثل قائم بالذمة حكماً وأداء المثل بصورته موهوم بأن يصبر إلى أوانه ، فإنما تتحقق الضرورة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يسلمه .

(٢) وفى العثمانية والهندية : لم ينفذ .

(٣) كذا فى الأصول والظاهر أنه فيها لأن الضمير يرجع إلى القيمة لا إلى العبد – أبو الوفاء .

عند المطالبة وذلك وقت قضاء القاضي . وقال أبو يوسف رحمه الله : بالانقطاع يتحقق الفوات وذلك غير موجب للضمان إنما الموجب أصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب ، وهذا لأن القيمة خلف عن رد العين ، ولهذا كان قضاء والخلف إنما يكون واجباً بالسبب الذى به كان الأصل واجباً ، وفيما ليس له مثل صورة يجب قيمته وقت الغصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى[1] لما تعذر اعتبار المثل صورة ، حتى إن فيما يتعذر اعتبار المثل صورة ومعنى بتحقق الفوات غير موجب شيئاً سوى الإثم ، وذلك بأن يغصب زوجة إنسان أو ولده فإن الأداء مستحق عليه ، ولو مات فى يده لم يضمن شيئاً لتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى .

وعلى هذا الأصل[2] قلنا : المنافع لا تضمن بالمال بطريق العدوان المحض ؛ لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا ، ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ولا معنى ؛ لأن من ضرورة كون الشىء مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاً له ، ثم العين لا تضمن بالمنفعة بطريق العدوان قط ، فعرفنا أنه لا مماثلة بينهما ، وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة ، فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتؤاجر بأجرة واحدة[3] لا تكون منفعة إحداها مثلا لمنفعة الأخرى فى ضمان العدوان مع وجود المشابهة صورة ومعنى فى الظاهر فلأن لا يضمن المنفعة بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان أولى ، وانتفاء المشابهة صورة لا يخفى . وأما المعنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين مالا يبقى تفاوت عظيم فى المعنى ، وبهذا تبين أنه لا مالية فى المنفعة حقيقة ؛ لأن المالية لا تسبق الوجود وبعد الوجود تثبت بالإحراز والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين ، وبهذا تبين أيضاً أن الإتلاف والغصب لا يتحقق فى المنفعة ؛ فإن المعدوم ليس بشىء فلا يتحقق فيه فعل هو غصب أو إتلاف ، وكما يوجد يتلاشى ، وفى حال تلاشيه لا يتصور فيه الغصب والإتلاف ، إلا أن الشرع فى حكم العقد جعل المعدوم حقيقة من المنفعة كالموجود ، أو أقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة إلى ذلك ، وهذه الحاجة إنما تتحقق فى العقد

---

(١) كالكفارات فى باب اليمين — كذا بهامش العثمانية .

(٢) لفظ « الأصل » ساقط من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية : بأجرة معلومة واحدة .

فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزاً كان أو فاسداً ؛ لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلابد من أن يرد حكمه إلى الجائز ، ثم ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يبتنى على التراضى لا على التساوى (١) نصا ، والتراضى يتحقق مع انعدام المماثلة ، فلهذا كان مضموناً بالعقد فاسداً كان أو جائزاً ، ووجوب الضمان يلزمه الخروج عنه بالأداء فيكون ذلك بحسب الإمكان ، يوضحه أن قِوام الأعراض بالأعيان والعين يقوّم بنفسه ، ولا مماثلة بين ما يقوّم بنفسه وبين ما يقوّم بغيره ، بل ما يقوّم بنفسه أزيد فى المعنى لا محالة ، ولكن هذه الزيادة يسقط اعتبارها فى ضمان العقد لوجود التراضى فاسداً كان العقد أو جائزا ، ولا وجه لإسقاط اعتبار هذه الزيادة فى ضمان العدوان ؛ لأن بظلم الغاصب لا تسقط حرمة ماله ، فلو أوجبنا عليه هذه الزيادة أهدرناها فى حقه ، ولو لم نوجب الضمان لم يهدر حق المغصوب منه بل يتأخر إلى الآخرة ، وضرر التأخير دون ضرر الإهدار ، وإذا ألزمناه أداء الزيادة كان ذلك مضافاً إلينا ، وإذا لم نوجب الضمان لتعذر إيجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المغصوب منه فى حق أحكام الدنيا مضافاً إلينا ، بمنزلة من ضرب إنساناً ضرباً لا أثر له أو شتمه شتيمة لا عقوبة بها فى الدنيا .

وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قطع يد إنسان عمداً ثم قتله عمداً قبل البرء يتخير الولى ؛ لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى ، والقتل بدون القطع مثل معنى ، فالرأى إلى الولى فى ذلك . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق لموجب الفعل الأول والقتل به من الولى يكون مثلاً كاملاً فلا يصار إلى القطع . وقال أبو حنيفة رحمه الله : هذا باعتبار المعنى فأما من حيث الصورة المثل الأول هو القطع ثم القتل ، والقتل بعد القطع تارة يكون محققاً لموجب الفعل الأول وتارة يكون ماحيا أثر الفعل الأول ، حتى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص فى النفس على الثانى خاصة فلا يسقط اعتبار المماثلة صورة بهذا المعنى .

فأما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان المحترم المتقوّم الذى ليس بمال بما هو مال

---

(١) لأنه حينئذ يضاف إلى الشارع وهو فاسد فى نفسه والشارع عينه — كذا بهامش العثمانية .

معنى[1] ضمان النفس والأطراف بالمال فى حالة الخطأ ، فإنه ثابت بالنص على خلاف أن يعقل فيه المعنى ؛ لأنه لا مماثلة بين الآدمى والمال صورة ولا معنى ، فالآدمى مالك للمال والمال مخلوق لإقامة مصالح الآدمى به ، ثم الشرع أوجب الدية فى القتل خطأ فما عقل من ذلك إلا معنى المنة على القاتل بتسليم نفسه له لعذر الخطأ ، ومعنى المنة على المقتول لصيانة دمه عن الهدر وإيجاب مال يقضى به حوائجه أو حوائج ورثته الذين يخلفونه ، ولهذا لا يوجبه مع إمكانه إيجاب المثل بصفته وهو القصاص ؛ لأنه هو المثل صورة ومعنى ، فالمعنى المطلوب هو الحياة وفى القصاص حياة لا فى المال ، فإذا لم تكن هذه الحالة فى معنى المنصوص عليه من كل وجه يتعذر إلحاقها به وإيجاب المال .

وعلى هذا الأصل لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لايضمن لمن له القصاص شيئاً ؛ لأن ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى ، وكذلك لو قتل زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئاً باعتبار ما فوّت عليه من ملك النكاح ؛ لأن ذلك ليس بمال فلا يكون المال مثلا له صورة ومعنى ، وهذا لأن ملك النكاح مشروع للسكن والنسل ، والمال بدله لإقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ! وإذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات .

وعلى هذا الأصل قلنا شهود العفو عن القصاص إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً ، وكذلك المكره للولى على العفو بغير حق[2] لايضمن شيئاً ؛ لأنه أتلف عليه ما ليس بمال متقوّم ولا وجه لإيجاب الضمان هنا صيانة لملكه فى القصاص ، فالعفو مندوب إليه شرعاً وإهدار مثله لايقبح . وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً ، والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك ، والمرأة إذا ارتدت لا تضمن للزوج شيئاً ، ولو جامعها ابن الزوج لايضمن للزوج شيئا ، لأنه أتلف عليه ملك النكاح[3] وذلك ليس بمال متقوّم فلايكون المال مثلا له صورة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يعنى .

(٢) أى يكون العفو بغير حق بأن يكون دعوى القصاص بحق — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أى فى الإكراه والارتداد والشهود فى الطلاق إذا رجعوا — كذا بهامش العثمانية .

ولامعنى ، والصيانة[1] هنا للمحل المملوك لا للملك الوارد عليه ، ألا ترى أن إزالة هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولى وعوض ؟ ولهذا قلنا إن البُضْع لا يتقوّم عند الخروج من ملك الزوج وإن كان يتقوّم عند الدخول فى ملكه ؛ لأن معنى الخطر للمحل ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فيكون متقوّماً لإظهار خطره ، فأما وقت الخروج فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوّم فيه ، ولايدخل على ما قلنا شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا فإنهم يضمنون نصف الصداق للزوج ؛ لأنهم لايضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهو البُضْع فقيمته مهر المثل ، ولايضمنون شيئاً منه ، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البُضْع قبل الدخول يكون مسقطاً للمطالبة بالعوض المسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج ، فهما بالإضافة إلى الزوج بشهادتهما على الطلاق كالملزمين له نصف الصداق حكماً ، أو كأنهما فوتا عليه يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البُضْع فيكونان بمنزلة الغاصبين فى حقه .

ومن القضاء الذى هو فى حكم الأداء ما إذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه فأتاها بالقيمة أجبرت على القبول وكان ذلك قضاء بالمثل المسمى من عنده وهو فى معنى الأداء ؛ لأن العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف ، فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون أداء للمسمى بتسليم العبد ، ولهذا لو أتاها به أجبرت على القبول ، ومن حيث إنه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون تسليم القيمة قضاء فى حكم الأداء[2] فتجبر على قبولها ، بخلاف العبد إذا كان بعينه [أو المكيل أو الموزون إذا كان موصوفاً أو معيناً لأن المسمى معلوم بعينه[3]] ووصفه فتكون القيمة بمقابلته قضاء ليس فى معنى الأداء ، فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما فى ضمان الغصب على ما قررنا ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانيه : فالصيانة .
(٢) وفى العثمانية والهندية : فتكون القيمة قضاء هو فى حكم الأداء .
(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فصل فى بيان مقتضى الأمر فى صفة الحسن للمأمور به

قال رضى الله عنه : اعلم أن مطلق مقتضى الأمر كون المأمور به حسناً شرعاً ، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه ، فإنه أحد تصاريف الكلام فيتحقق فى القبيح والحسن جميعاً لغة كسائر التصريفات ، ولا نقول إنه ثابت عقلا[1] كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ؛ لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا . وبيان كونه ثابتاً شرعاً أن الله تعالى لم يأمر[2] بالفحشاء كما نص عليه فى محكم تنزيله ، والأمر طلب إيجاد المأمور به بأبلغ الجهات ؛ ولهذا كان مطلقه موجباً شرعاً ، والقبيح واجب الإعدام شرعاً ، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً .

ثم هو فى صفة الحسن نوعان : حسن لمعنى فى نفسه ، وحسن لمعنى فى غيره . والنوع الأول قسمان : حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال ، وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الأحوال . والقسم الثانى نوعان أيضاً : حسن لمعنى فى غيره وذلك مقصود فى نفسه[3] لا يحصل منه ما لأجله كان حسناً ، وحسن لمعنى فى غيره يتحقق بوجوده ما لأجله كان حسناً .

وأما النوع الأول من القسم الأول فهو الإيمان بالله تعالى وصفاته ؛ فإنه مأمور به ؛ قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وهو حسن لعينه ، وركنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان ، فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ، ومتى بدّله بغيره فهو كفر منه على أىّ وجه بدّله ، والإقرار حسن لعينه وهو يحتمل السقوط فى بعض الأحوال . حتى إنه إذا بدّله بغيره بعذر الإكراه لم يكن ذلك كفرا منه إذا كان مطمئن القلب بالإيمان ، وهذا لأن اللسان ليس بمعدن التصديق ولكن يعبر اللسان عما فى قلبه ، فيكون دليل التصديق وجوداً وعدماً ، فإذا بدّله بغيره فى وقت يكون متمكناً من إظهاره يكون كافراً وإذا زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يصر كافراً ؛ لأن سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق بالقلب ، وأن الحامل له على هذا التبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد ؛

---

(١) بل العقل طريق يعرف به حسن الأشياء وقبحها — كذا بهامش العثمانية .
(٢) وفى الهندية : لا يأمر .
(٣) وفى الهندية : بنفسه لا يحصل به ما لأجله .

فأما فى وقت التمكن تبديله دليل تبدل[1] الاعتقاد فكان ركن الإيمان وجوداً وعدماً ، وإن كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط فى بعض الأحوال .

ومن هذا النوع الصلاة ؛ فإنها حسنة لأنها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً بجميع الجوارح ، وهى تحتمل السقوط فى بعض الأحوال فكانت فى صفة الحسن نظير الإقرار ولكنها ليست بركن الإيمان فى جميع الأحوال ، فالإقرار دليل التصديق وجوداً وعدما والصلاة لا تكون دليل التصديق وجوداً وعدماً ، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئة مخصوصة ، ولهذا قلنا إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم بإسلامه .

ومما يشبه هذا النوع معنى : الزكاة والصوم والحج . فالزكاة حسنة لما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج بأمر الله ، والصوم حسن لما فيه من قهر النفس الأمارة بالسوء فى منع شهوتها بأمر الله تعالى ، والحج حسن بمعنى شرف البيت بأمر الله تعالى ، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها ، لحاجة الفقير كان بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه ، وكون النفس أمارة بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها ، وشرف البيت بجعل الله تعالى إياه مشرفاً بهذه الصفة ، فعرفنا أنها فى المعنى من النوع الذى هو حسن لعينه ؛ ولهذا جعلناها عبادة محضة ، وشرطنا للوجوب فيها الأهلية الكاملة ، وحكم هذا القسم واحد وهو أنه إذا وجب بالأمر لا يسقط إلا بالأداء أو بإسقاط من الآمر فيما يحتمل السقوط .

وبيان القسم الثانى فى السعى إلى الجمعة فإنه حسن لمعنى فى غيره ، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة ، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجوداً بمجرد وجود المأمور به من السعى ، وحكمه أنه يسقط بالأداء إذا حصل المقصود به ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به حتى إنه إذا حمله إنسان إلى موضع مكرهاً بعد السعى قبل أداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعى واجباً عليه ، وإذا حصل المقصود بدون السعى بأن حمل مكرها إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بانعدامه نقصان فيما هو المقصود ، وإذا سقط عنه الجمعة لمرض أو سفر سقط عنه السعى .

---

(١) وفى الهندية : تبديل .

ومن هذا النوع الوضوء فإنه حسن لمعنى فى غيره وهو التمكن من أداء الصلاة ، وما هو المقصود لا يصير مؤدى بعينه ؛ ولهذا جوزنا الوضوء والاغتسال بغير النية ، وممن ليس بأهل للعبادة أداء وهو الكافر ، ولا ينكر معنى القربة فى الوضوء ، حتى إذا قصد به التقرب وهو من أهله بأن توضأ وهو متوضئ كان مثاباً على ذلك ، وكذلك إذا توضأ وهو محدث على قصد التقرب فإنه تطهير والتطهير حسن شرعاً كتطهير المكان والثياب ؛ قال الله تعالى : « أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ » وقال تعالى : « وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ » إلا أن ما هو شرط أداء الصلاة تتحقق بدون هذا الوصف وهو قصد التقرب ، لأن شرط أداء الصلاة أن يقوم إليها طاهراً عن الحدث ، وبدون هذا الوصف يزول الحدث ، وهو معنى قولنا : إنه يتمكن من أداء الصلاة بالوضوء وإن لم ينوه ولكنه لا يكون مثاباً عليه ، ثم حكمه حكم السعى كما بينا ، إلا أن مع انعدام السعى يتم أداء الجمعة ، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من المحدث ؛ لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث .

وبيان النوع الآخر : فى الصلاة على الميت ، وقتال المشركين ، وإقامة الحدود . فالصلاة على الميت حسنة لإسلام الميت وذلك معنى فى غير الصلاة مضاف إلى كسب واختيار كان من العبد قبل موته وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهيا عنه ، يعنى الصلاة على الكفار والمنافقين ؛ قال الله تعالى : « ولا تصلِّ على أحد منهم مات أبدا » وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى فى غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين ، وذلك مضاف إلى اختياره . وكذلك القتال مع أهل البغى حسن لدفع فتنتهم ومحاربتهم عن أهل العدل . وكذا إقامة الحدود حسن لمعنى الزجر عن المعاصى ، وتلك المعاصى تضاف إلى كسب واختيار ممن تقام عليه ولكن لا يتم إلا بحصول ما لأجله كان حسناً ، وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأداء وبانعدام المعنى الذى لأجله كان يجب ، حتى إذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصى ، أو تصور إسلام الخلق عن آخرهم لا يبقى فرضيته إلا أنه خلاف للخبر ؛ لأنه لا يتحقق انعدام هذا المعنى فى الظاهر . وكذلك الصلاة على الميت تسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغى أو غيره ، وإذا قام به الولى مع بعض الناس يسقط عن الباقين . وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ، وإذا

يحقق صفة الحسن للمأمور به قد ذهب بعض مشايخنا إلى أن عند إطلاق الأمر يثبت النوع الثانى من الحسن ولا يثبت النوع الأول إلا بدليل يقترن به ؛ لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء وإنما ثبت بهذا الطريق الأدنى على ما نبينه فى باب الاقتضاء ، والأدنى هو الحسن لمعنى فى غيره لا لعينه . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بمطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه شرعاً فإن الأمر لطلب الإيجاد وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب فيثبت أيضاً أعلى صفات الحسن ؛ لأنه استعباد فإن قوله : « أقيموا الصلاة » و « اعبدونى » هما فى المعنى سواء ، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ، ولأن ما يكون حسناً لمعنى فى غيره فهذه الصفة له شبه المجاز لأنه ثابت من وجه دون وجه ، وما يكون حسناً لعينه فهذه الصفة له حقيقة وبالمطلق تثبت الحقيقة دون المجاز، وإذا ثبت هذا قلنا : اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً ؛ ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ولا يجوز أن يكون واجب الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً ، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الأمر لا يثبت جواز الأداء حتى يقترن به دليل . واستدلوا على هذا بالظان عند تضايق الوقت[1] أنه على طهارة فإنه مأمور بأداء الصلاة شرعاً ، لا يكون جائزاً إذا أداها على هذه الصفة ، ومن أفسد حجه فهو مأمور بالأداء شرعاً ولا يكون المؤدى جائزاً إذا أداه ، وهذا سهو منهم ، فإن عندنا من كان عنده أنه على طهارة فصلى جازت صلاته ، نص عليه فى كتاب التحرى فيما إذا توضأ بماء نجس فقال صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاده .

فإن قيل : فإذا جازت صلاته كيف تلزمه الإعادة والأمر لا يقتضى التكرار ؟ قلنا : المؤدى جائز[2] حتى لو مات قبل أن يعلم لقى الله ولا شىء عليه ، فأما إذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الأداء بعد تبدل الحال لا يكون تكراراً ، وتحقيقه أن الأمر يتوجه بحسب التوسع[3] ؛ قال الله تعالى : «لايكلف الله نفساً إلا وسعها » فإذا كان عنده أنه على طهارة يثبت الأمر فى حقه على حسب ما يليق بحاله ، ومن ضرورته

---

(١) وفى العثمانية : تضيق الوقت .

(٢) أى جائز ظاهرا — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفى الهندية : الوسع .

الجواز على تلك الحالة ، وإذا تبدل حاله بالعلم ثبت الأمر بالأداء (١) كما يليق بحاله ، ولكن لما كان له طريق يتوصل به إلى هذه الحالة إذا تحرز وأحسن النظر لم يسقط الواجب فى هذه الحالة بالأداء الأول وإن كان معذوراً فيه لدفع الحرج عنه ، والحج بمنزلة مما قلنا ، فالثابت بالأمر وجوب أداء الأعمال بصفة الصحة ، وأما بعد الإفساد فالثابت وجوب التحلل عن الإحرام بطريقه ، وهذا أمر آخر سوى الأول ، والمأمور به فى هذا الأمر مجزى ، فإن التحلل بأداء الأعمال بعد الإفساد جائز شرعاً . ويحكى عن أبى بكر الرازى رحمه الله أنه كان يقول : صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً فقد تتناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً ، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً (٢) وكذلك قوله سبحانه وتعالى « وليطوّفوا بالبيت العتيق » يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج ، وذلك جائز مأمور به شرعاً ، ويكون مكروهاً .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة ؛ لأن الأمر استعباد ولا كراهة فى عبادة العبد لربه ، وانتفاء الكراهة تثبت بالإذن شرعاً ومعلوم أن الإذن دون الأمر فى طلب إيجاد المأمور به فلأن يثبت انتفاء الكراهة بالأمر أولى ، فأما الصلاة بعد تغير الشمس والكراهة ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة ، وكذلك الطواف الكراهة ليست فى الطواف الذى فيه تعظيم البيت بل لوصف فى الطواف (٣) وهو الحدث وذلك ليس من الطواف فى شىء .

ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به لقيام الدليل هل تبقى صفة الجواز أم لا ؟ فالعراقيون من مشايخنا يقولون : هو على هذا الخلاف عندنا لا تبقى ، وعلى قول الشافعى تبقى ، فيثبتون هذا الخلاف فى قوله عليه السلام : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفّر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير » فإن صيغة الأمر بهذه الصفة توجب التكفير سابقاً على الحنث وقد انعدم هذا الوجوب

---

(١) أى على الطاهر — كذا بهامش العثمانية .

(٢) لفظ أيضاً ساقط من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية : فى الطائف .

بدليل الإجماع فبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا ، وحجته فى ذلك أن من ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء والثابت بضرورة النص كالمنصوص ، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز فيبقى حكم الجواز بعد ما انتفى الوجوب بالدليل ، واستدل عليه بصوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتسخ جواز الأداء ، ولكنا نقول : موجب الأمر أداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الإقدام عليه وبين تركه شرعاً ، والجواز فيما يكون العبد مخيراً فيه ، وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة ؛ فإذا قام الدليل على انتساخ موجب الأمر لا يجوز إبقاء غير موجب الأمر مضافاً إلى الأمر .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل ينتسخ الأمر ويخرج من أن يكون أمراً شرعاً والمصير إلى بيان موجبه ابتداء وبقاء فى حال ما يكون أمراً شرعاً ، فأما بعد خروجه من أن يكون أمراً شرعاً فلا معنى للاشتغال بهذا التكليف ، وبعد ما انتسخ الأمر بصوم عاشوراء لا نقول جواز الصوم فى ذلك اليوم موجب ذلك الأمر ، بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعبد كما فى سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعاً فبقى على ما كان ، حتى إذا بقى الأمر يبقى حكم الجواز عندنا ؛ ولهذا قلنا : الصحيح المقيم إذا صلى الظهر فى بيته يوم الجمعة جازت صلاته ، والواجب عليه فى المصر أداء الجمعة بعد ما شرعت الجمعة ولكن بقى أصل أمر أداء الظهر ولهذا يلزمه بعد مضى الوقت قضاء الظهر ، ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤديا فرض الوقت ، فبه تبين أن الواجب أداء الجمعة دون أداء الظهر ، إذ الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة ؛ فكذلك يجب نقض الظهر المؤدى بأداء الجمعة ولهذا سوينا بذلك بين المعذور وغير المعذور ؛ لأن جواز ترك أداء الجمعة للمعذور رخصة فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة ، والله أعلم .

فصل فى بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء اللازم بالأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن من شرط وجوب أداء المأمور به القدرة التى بها يتمكن المأمور من الأداء ، لقوله تعالى : «لايكلف الله نفساً إلا وسعها» ولأن الواجب أداء ماهو عبادة ، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظماً فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة ، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر ؛ لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال ،

وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء وذلك غير موجود سابقاً على الأداء ثم القدرة الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر ولا يخرجه من أن يكون حسناً بمنزلة انعدام المأمور ، فإن النبي عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقال تعالى : « نذيراً للبشر » ولاشك أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع ثم صح الأمر فى حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم فيتمكنون من الأداء ؛ قال تعالى : «لأنذركم به[1] ومن بلغ » وكما يحسن الأمر قبل وجود المأمور به يحسن قبل وجود القدرة التى يتمكن بها من الأداء ولـكن بشرط التمكن عند الأداء ؛ ألا ترى أن التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن فى الأمر ؛ فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برىء فيكون ذلك حسناً ؛ قال تعالى : « فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة » وهذا الشرط نوعان : مطلق ، وكامل . فالمطلق أدنى مايتمكن به من أداء المأمور به ماليا كان أو بدنيا ؛ لأن هذا شرط وجوب الأداء فى كل أمر فضلا من الله تعالى ورحمة[2] خصوصاً فى حق هذه الأمة فقد رفع الله عنهم الحرج ووضع عنهم الإصر والأغلال ، وفى لزوم الأداء بدون هذه القدرة من الحرج والثقل ما لا يخفى ، وعلى هذا وجوب الطهارة بالمـاء فإنه لا يثبت فى حال عدم المـاء لانعدام هذه القدرة ، وكذلك فى حال العجز عن الاستعمال إلا بحرج بأن يخاف زيادة المرض أو العطش ، أو يلحقه نوع حرج فى ماله بأن لا يباع منه بثمن مثله ، وكذلك أداء الصلاة لا يجب بدون هذه القدرة ؛ ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائماً أو قاعداً أو بالإيماء ، وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة ؛ لأن التمـكن من السفر الذى نتوصل به إلى الأداء لا يكون إلا به ، وكذلك وجوب أداء الصدقة المالية لا يكون إلا بهذا الشرط ؛ فإنه لا يتمكن من الأداء[3] عبادة إلا بملك المال ؛ ولهذا لا يعتبر التمـكن منه بمال غيره وإن أذن له فى ذلك فى وجوب الأداء ، بخلاف الطهارة فصفة العبادة هناك غير مقصودة وهنا مقصودة ، ومع ذلك صفة الغنى فى المؤدى معتبر هنا ؛

---

(١) أى بالوحى — كذا بهامش العثمانية

(٢) مكنه من الأداء ليصير سببا للثواب فيكون فضلاً ورحمة — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وهو التمكن من الأداء من مال نفسه — كذا بهامش العثمانية .

قال عليه السلام « لاصدقة إلاعن ظهر غِنًى » وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى ؛ ولهذا قال زفر والشافعى رحمهما الله : إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبى أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض فى آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقى من الوقت لا يلزمهم الأداء لانعدام الشرط وهو التمكن ، ولكن علماءنا رحمهم الله قالوا : يلزمهم أداء الصلاة استحساناً ؛ لأن السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الأداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر فى ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسع الأداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الأداء به ، ثم العجز[1] عن الأداء فيه ظاهر لينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء ، بمنزلة الحلف على مس السماء تنعقد موجبة للبر لتوهم الكون فيما حلف عليه ، ثم بالعجز الظاهر ينتقل الواجب فى الحال إلى ما هو خلف عنه وهو الكفارة ، وكذلك الحدث فى وقت الصلاة ممن كان عادماً للماء يكون موجباً للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها ثم تتحول إلى التراب باعتبار العجز الظاهر فى الحال ، غير أن فى فصل الحائض بشرط حقيقة الطهر فى جزء من الوقت بأن تكون أيامها عشرة ، أو الحكم بالطهر بدليل شرعى بأن تكون أيامها دون العشرة فينقطع الدم والباقى من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتحرم للصلاة ، وهذا لأن فى أوامر العباد صفة الحسن ، ولزوم الأداء يثبت بهذا القدر من القدرة ؛ فإن من قال لامرئ[2] اسقنى ماء غداً يكون أمراً صحيحاً موجباً للأداء فلا يتعين للحال ؛ فإنه يقدر على ذلك فى غد ، لجواز أن يموت قبله أو يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الأداء ، فكذلك فى أوامر الشرع وجوب الأداء يثبت بهذا القدر . ثم هذا الشرط مختص[3] بالأداء دون القضاء فإنه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب فى واجب واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب ولكن إن كان الفوات بمضى الوقت لا عن تقصير منه بقى الأداء واجباً على أن يتأى بالخلف وهو القضاء ، وإن كان عن تقصير منه

---

(١) وفى العثمانية : ثم بالعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل عن الحكم .

(٢) وفى العثمانية : لعبده .

(٣) وفى العثمانية : يختص .

فيتصور فى ذلك وباعتبار تعديه يجعل الشرط كالقائم حكماً ؛ ولهذا قلنا إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك(١) ؛ لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط .

وأما الكامل منه فالقدرة الميسرة للأداء وهى زائدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى ، وفرق ما بينهما أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب فكان شرط الوجوب فلا يعتبر بقاؤها لبقاء الواجب(٢) والثانية يغيّر صفة الواجب فيجعلها سمحاً سهلا ليناً ، ولهذا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب ؛ لأنه متى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلا بتلك الصفة ، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد انعدام القدرة الميسرة للأداء وبيان هذا أن الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الأداء ؛ لأن الشرع إنما أوجب الأداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامى ، وما أوجب الأداء إلا بعد مضى حول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءاً من الفضل قليلا من كثير وذلك غاية فى اليسر ، فأما أصل التمكن من الأداء يثبت بكل مال ، فلو بقى الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم فلا يكون الباقى ذلك الذى وجب ولا وجه لإيجاب غيره إلا بسبب متجدد ، ولهذا لو استهلك المال بقى عليه وجوب الأداء ؛ لأنه(٣) صار النصاب مشغولا بحق المستحق للزكاة ، فالاستهلاك تعد منه على محل الحق بالتفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه ، كالعبد الجانى إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته يصير غارماً لقيمته ، وإن صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى ، فلوجود سبب آخر أمكن إيجاب الأداء لا بالصفة التى بها وجب ابتداء ، ولا يدخل على هذا ما إذا هلك بعض النصاب فإن الواجب يبقى بقدر ما بقى منه وإن كان كمال النصاب شرط الوجوب فى الابتداء ؛ لأن اشتراط كمال النصاب ليس لأجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب ، فإن أداء درهم من أربعين وأداء خمسة من مائتين فى معنى اليسر سواء ؛ إذ كل واحد منهما أداء ربع العشر ، ولكن شرط كمال النصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه ، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج وإنما

---

(١) أى أثره يظهر فى حق الإثم — كذا بهامش العناية .

(٢) بخلاف الثانية فإنه يتغير به الواجب من الممكنة إلى الميسرة — كذا بهامش العناية .

(٣) وفى الهندية : لأنه لما صار .

يتحقق الإغناء بصفة الحسن من الغنى كما يتحقق التمليك من المالك ، وأحوال الناس تختلف فى صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب تيسيراً ، ثم هذا الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن الذى هو شرط وجوب الأداء من غير أن يكون مغيراً صفة الواجب ، فلهذا لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقى من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه ، وعلى هذا قلنا يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الأداء ؛ لأن القدرة الميسرة شرط الأداء فيه ، فالعشر مؤونة الأرض النامية ولا يجب إلا بعد تحقق الخارج ، فإنما يجب قليل من كثير من النماء فيكون الأداء بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج ، وكذلك الخراج لا يبقى إذا اصطلم الزرع آفة ؛ لأن وجوب الأداء باعتبار القدرة الميسرة ؛ ولهذا يتقدر الواجب بحسب الريع ، حتى إذا قل الخارج لا يجب من الخارج أكثر من نصف الخارج إلا أن عند التمكن من الزراعة إذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة كالموجود حكماً بتقصير كان منه فى الزراعة ، وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزرع آفة ، فلو بقى الخراج كان غرماً ؛ ولهذا[1] قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج ؛ لأن القدرة الميسرة لأداء المالى بالمال تكون وهو باق بعد موته فيجعل هو كالحى حكماً باعتبار خلفه ويكون أداء الواجب بالصفة التى يثبت بها الوجوب ابتداء ، وكذلك الزكاة لا تسقط بموته فى أحكام الآخرة ؛ ولهذا يؤمر بالإيصاء به وتؤدى من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى لبقاء القدرة الميسرة ، وباعتبار حياته حكماً وبقاء المحل الذى هو خالص حقه وهو الثلث فيكون الأداء منه بصفة اليسر إلا أنه إذا لم يوص لا يبقى فى أحكام الدنيا بعد موته لأن الواجب أداء العبادة ، وباعتبار الخلافة التى تثبت بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف لأن ذلك يثبت من غير اختيار له منه[2] وفى العشر معنى العبادة لما لم يكن مقصوداً بقى بعد موته وإن لم يوص به ، وكذلك الخراج إذا حصل الخارج ثم هلك قبل أدائه ، وعلى هذا قلنا إن الحانث فى يمينه إذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له أن يكفر بالصوم ؛ لأن وجوب الكفارة باعتبار القدرة الميسرة ، ألا ترى أنه ثبت التخير شرعاً فى أنواع التكفير

---

(١) وفى العثمانية : وعلى هذا .

(٢) وفى الهندية : اختيار إليه فيه .

بالمال والواجب أحد الأنواع عند أهل الفقه ، بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين أن الكل واجب لاستواء الكل في صيغة الأمر والتخيير لإسقاط الواجب بما يعينه منها ، ويجعلون الأمر مثل قياس النهي ؛ فإن مثل هذا التخيير في النهي لا يخرج حكم النهي من أن يكون متناولاً جميع ما تناوله الصيغة فكذلك الأمر ، ولكنا نقول : في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف أو ؛ لأن ذلك في موضع النفي وحرف أو في موضع النفي يوجب التعميم ؛ قال الله تعالى : « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » فأما في باب الكفارة ذكر حرف أو في موضع الإثبات فإنما يفيد الإيجاب في أحد الأنواع ، ألا ترى أنه لو كفر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء ، ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً لا واجباً ويتأدى الواجب بنوع واحد ، وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون خلفاً عن غيره ، ولو كان الكل واجباً لم يسقط الواجب في البعض بدون أدائه أو أداء ما هو خلف عنه ، فعرفنا أن الواجب أحد الأنواع ، والتخيير ليكون الأداء بصفة اليسر ؛ ولهذا تحول إلى الصوم عند العجز عن الأداء بالمال ، والمعتبر فيه العجز للحال لا تحقق العجز بعجز مستدام في العمر ؛ فإن في قوله تعالى : « فصيام ثلاثة أيام » ما يدل على أنه يعتبر العجز في الحال ؛ إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لم يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز ، وكذلك التكفير بالطعام في الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم ؛ ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز . فتبين بهذا كله أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للأداء ، وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك لو بقي التكفير بالمال عيناً فجوزنا له التكفير بالصوم ، ولا تفصيل هنا بين أن يهلك المال بصنعه أو بغير صنعه ؛ لأن الواجب لا يصادف المال قبل الأداء ولا يجعل المال مشغولاً به فلا يكون الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق ، ، ولهذا لا يسقط بهلاك المال حتى إنه[1] إذا أيسر بمال آخر يلزمه التكفير بالمال ؛ لأن القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون مال ، فكان المال المستفاد فيه والمال الذي عنده سواء ؛ ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه ؛ لأن

---

(١) لفظ (إنه) ساقط من العثمانية والهندية .

الواجب ليس من نماء المال ، وإنما الشرط فيه القدرة الميسرة للأداء على وجه ينال الثواب بالأداء ، فيكون ذلك ساتراً لما لحقه لارتكاب المحظور ، وفي هذا يستوى المال النامي وغير النامي ، ويخرج على ما بينا أنه[1] إذا هلك المال بعد وجوب الحج بأن كان مالكا للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته فإنه لا يسقط عنه الحج ؛ لأن الشرط هناك أدنى التمكن دون اليسر ، فاليسر في سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والأعوان وذلك ليس بشرط ، وأدنى التمكن شرط وجوب الأداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب . وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر ، أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء فإنه لا يسقط الواجب ؛ لأن شرط الوجوب هناك أدنى التمكن وصفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء دون اليسر ؛ ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلا على حاجته مايساوى نصاباً يجب عليه ، وبهذا النوع من المال يحصل أدنى التمكن والغنى إذا بلغ نصاباً ، فأما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامي ليكون الأداء من فضل المال وذلك ليس بشرط هنا ، فعرفنا أن التمكن والغنى شرط وجوب الأداء باعتبار أنه غنى ؛ قال عليه السلام : « أغنوهم عن المسألة في مثل هذ اليوم » والإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ولم يتغير صفة المؤدى[2] بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ، وعلى هذا الأصل قلنا لاتجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه من الدين ؛ لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك ينعدم بالدين ، والغنى إنما يحصل بفضل[3] عن حاجته ، وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال ، ولهذا حل له أخذ الصدقة وهي لا تحل لغنى ، وإنما تيسر الأداء إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته . وكذلك لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصاباً فضلا[4] عن دينه لأن الغنى بملك المال معتبر في إيجاب صدقة الفطر على ما بينا أنه إغناء للمحتاج وبحاجته إلى قضاء الدين تنعدم صفة الغنى ، وإن كان الدين على العبد الذى هو عبد

---

(١) لفظ (أنه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) أى صفة الواجب تيسيراً — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفي العثمانية : بمال يفضل .

(٤) وفي العثمانية : فاضلاً .

للخدمة فعلى المولى أن يؤدى عنه صدقة الفطر ؛ لأن صفة الغنى ثابت له بملك من النصاب سوى هذا القدر ، وأصل المالية غير معتبرة فيمن يجب الأداء عنه ، ولهذا تجب عن ولده الحر ، وكذلك الغنى به غير معتبر فإنه يجب الأداء عن المدبر وأم الولد وإن لم يكن هو غنيا بملكه فيهما ، فكذلك[1] إذا كان العبد مشغولا بالدين لأن ذلك الدين على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من أن يكون غنيا به ، ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم يجب على المولى أن يؤدى عنه زكاة التجارة ؛ لأن الغنى بالمال الذى يجب أداء الزكاة عنه شرط ليكون الأداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدين على العبد ، ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة الموسر[2] على المديون مع اعتبار صفة اليسر فى التكفير بالمال ؛ لأن المذكور فى كتاب الأيمان أنه إذا حنث فى يمين وله ألف درهم وعليه مثلها دين فإنه يكفر بالصوم بعد ما يقضى دينه بالمال ، ولم يتعرض[3] لما قبل قضاء الدين أنه بماذا يكفر ، فقال بعض مشايخنا : يكفر بالصوم أيضاً لأن ما فى يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته ، وفى التكفير بالمال صفة اليسر معتبر بدليل التخيير الثابت بالنص ، وبسبب الدين ينعدم اليسر فيكفر بالصوم ، ومنهم من يقول : يلزمه التكفير بالمال لأن الكفارة أوجبت ساترة أو زاجرة وما أوجبت شكراً للنعمة فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه فإنها أوجبت شكراً للنعمة والغنى ، ولهذا يشترط لإيجابها أتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامى ، وحاجته إلى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى ، ولا يعدم معنى حصول الثواب له إذا تصدق به ليكون ذلك ساتراً للإثم الذى لحقه بارتكاب محظور اليمين[4] وهو المقصود بالكفارة ؛ قال تعالى : « إن الحسناتِ يُذْهِبن السَّيئاتِ » يوضحه أن معنى الإغناء غير معتبر فى التكفير بالمال ، ألا ترى أنه يحصل بالإعتاق وليس فيه إغناء ؛ ولهذا قلنا يحصل التكفير بالمال بطعام الإباحة وإن كان الإغناء لا يحصل به ، فعرفنا أن المعتبر فى التكفير بالمال أصل اليسر لا نهايته وتيسير الأداء قائم بملك المال مع قيام

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .

(٢) وفى العثمانية والهندية : الموسرين .

(٣) اى لم يتعرض محمد فى كتاب الأيمان لما قبل القضاء ، وكان فى الأصول الثلاثة لا يتعرض وهو غلط فبدلنا لم بلا .

(٤) وفى الهندية : اليمين .

الدين عليه ، فأما فى الزكاة المعتبر هو الإغناء ؛ ولهذا لا يتأدى إلا بتمليك المال ، والإغناء لا يتحقق ممن ليس بغنى كامل الغنى وبسبب الدين ينعدم الغنى ؛ ولهذا يمتنع(١) وجوب أداء الزكاة وصدقة الفطر على المديون .

فصل فى بيان موجب الأمر فى حق الكفار

لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان ؛ قال تعالى « قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » إلى قوله تعالى « فآمنوا بالله ورسوله » فهذا الخطاب منه يتناولهم لا محالة . ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها لأنها تقام بطريق الخزى والعقوبة لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها ، وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك ولا تنعدم الأهلية لإقامة ذلك عليه بطريقه ، بل(٢) هو جزاء وعقوبة فبالكفار أليق منه بالمؤمنين . ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضا لأن المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم أليق ، فقد آثروا الدنيا على الآخرة ! ولأنهم ملتزمون لذلك ، فعقد الذمة يقصد به التزام أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات فيثبت حكم الخطاب بها فى حقهم كما يثبت فى حق المسلمين لوجود الالتزام إلا فيما يعلم لقيام الدليل أنهم غير ملتزمين له . ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم فى حكم المؤاخذة فى الآخرة ؛ لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وهم ينكرون اللزوم اعتقاداً وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد ؛ فإن صحة التصديق والإقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شىء من الشرائع . وقال محمد رحمه الله فى السير الكبير : من أنكر شيئاً من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله ، فقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من أهل زماننا فى تصنيف له أن المسلم(٣) إذا أنكر شيئاً من الشرائع فهو كافر فيما أنكره مؤمن فيما سوى ذلك ، وهو شبه المحال(٤) من الكلام يبتلى المرء بمثله لقلة التأمل

---

(١) وفى الهندية : ينعدم .

(٢) وفى العثمانية : بل ما هو جزاء .

(٣) هو إسماعيل زاهد — كذا بهامش العثمانية

(٤) وفى الهندية : يشبه المحال .

[illegible] من ذلك ، ومع ذلك هو مخالف للرواية المنصوصة عن المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله ، فإذا ثبت أنه ترك ذلك استحلالاً وجحوداً يكون كفراً منه ظهر أنه معاقب عليه في الآخرة كما هو معاقب على أصل الكفر ، وهو المراد بقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » : أي لا يقرون بها ، وقال تعالى : « ما سلككم في سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلِّين » قيل فى التفسير : من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة . فهذا معنى قولنا : إن الخطاب يتناولهم فيما يرجع إلى العقوبة فى الآخرة .

فأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا رحمهم الله أن الخطاب يتناولهم أيضاً والأداء واجب عليهم فإنهم لا يعاقبون على ترك الأداء إذا لم يكن الأداء واجباً عليهم ، وظاهر ما تلونا يدل على أنهم يعاقبون فى الآخرة على الامتناع من الأداء فى الدنيا ، ولأن الكفر رأس المعاصى فلا يصلح سبباً لاستحقاق التخفيف ، ومعلوم أن سبب الوجوب متقرر فى حقهم ، وصلاحية الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود فى حقهم ، وشرط وجوب الأداء التمكن منه وذلك غير منعدم فى حقهم ، فلو سقط الخطاب بالأداء كان ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح تخفيفاً لذلك ، ولا معنى لقول من يقول إن التمكن من الأداء على هذه الصفة[1] لا يتحقق حتى لو أدى لم يكن ذلك معتدا به ؛ لأنه يتمكن به من الأداء بشرط أن يقدم الإيمان والخطاب به ثابت فى حقه ، فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من أداء الصلاة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك ، فيكون متمكناً من أداء الصلاة يتوجه عليه الخطاب بأدائها مع أن انعدام التمكن من الأداء بإصراره على الكفر وهو جان فى ذلك ، فيجعل التمكن قائماً حكما إذا كان انعدامه بسبب جنايته ، ألا ترى أن زوال التمكن بسبب السكر لا يسقط الخطاب بأداء العبادات ، وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل إذا كان بتقصير[2] منه لا يسقط الخطاب بالأداء ، فبسبب الكفر أولى .

ومشايخ ديارنا يقولون إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات ؛ وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله نصا ، ولكن

---

(١) أى صفة الكفر — كذا بهامش العثمانيه .

(٢) وفى العثمانية : عن تقصير .

مسائلهم تدل على ذلك ؛ فإن المرتد إذا أسلم لايلزمه قضاء الصلوات التى تركها فى حال الردة عندنا وتلزمه عند الشافعى والمرتد كافر . واستدل بعض أصحابنا على أن الخلاف بيننا وبين الشافعى أن تنصيص علمائنا أن ذلك لا يلزمه القضاء بعد الإسلام دليل على أنه لم يكن مخاطباً بأدائها فى حالة الكفر وهذا ضعيف ، فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الأصلى بعد الإسلام بوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى : « إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف » وقال عليه السلام : «الإسلام يَجُب ما قبله » والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب . ومنهم من استدل على ذلك بمن صلى فى أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم فى آخر الوقت فعليه أداء فرض الوقت عندنا ؛ لأن بالردة ينعدم خطاب الأداء فى حقه والاعتداد بما مضى كان بناء عليه ، فإذا أسلم وقد بقى شىء من الوقت يثبت الوجوب باعتباره ويصير مخاطباً بالأداء ابتداء ، وعلى قول الشافعى لايلزمه الأداء لأن الخطاب بالأداء لاينعدم فى حقه بالردة فبقى المؤدى معتدا به ، وعلى هذا الوحج ثم ارتد ثم أسلم ولكن هذا ضعيف أيضا ؛ فإن المؤدى إنما لايكون معتدا به بعد الردة لأن الردة تحبط العمل ؛ قال الله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حَبِط عمَلُه » يعنى ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا فلهذا ألزمناه الأداء ثانياً . ومنهم من جعل هذه المسألة فرعاً لأصل معروف بيننا وبينهم أن الشرائع عندهم[1] من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان [فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان[2]] فلا يخاطبون بالأداء بالشرائع التى تبتنى على الإيمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس شىء من ذلك من نفس الإيمان أيضا .

فالذى يصح من الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور فى الكتاب ، وهو أن من نذر أن يصوم شهراً ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من الصوم المنذور شىء ؛ لأن الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما أدى المنذور بعد ، فعرف أن الردة تبطل وجوب أداء كل عبادة ، فيكون هذا شبه التنصيص عن أصحابنا أن الخطاب بأداء الشرائع التى تحتمل السقوط لا يتناولهم

(١) وفى العثمانية والهندية : عنده .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية

ما لم يؤمنوا ، والدليل على صحة هذا القول أن النبي عليه السلام لما بعث معاذاً إلى اليمن فقال : « أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة » الحديث ، فى هذا تنصيص على أن وجوب أداء الشرائع يترتب على الإجابة إلى ما دعوا إليه من أصل الدين ، والدليل على ذلك من طريق المعنى أن الأمر بأداء العبادة لينال به المؤدى الثواب فى الآخرة حكماً من الله تعالى [كما وعده فى محكم تنزيله والكافر ليس بأهل لثواب العبادة عقوبة له ، على كفره حكما من الله تعالى[1]] كما أن العبد لا يكون أهلا لملك المال حكما من الله تعالى والمرأة لا تكون أهلا لثبوت ملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح أو بسبب ملك الرقبة حكماً من الله تعالى ، وإذا تحقق انعدام الأهلية للكافر فيما هو المطلوب بالأداء يظهر به انعدام الأهلية للأداء ، وبدون الأهلية لا يثبت وجوب الأداء وبه فارق الخطاب بالإيمان ، فإنه بالأداء يصير أهلا لما وعد الله المؤمنين ، فبه تبين الأهلية للأداء أيضاً .

فإن قيل : هو بالإيمان يصير أهلا لما هو موعود على أداء العبادات وهو مطالب بالإيمان فينبغى أن يجعل فى حكم توجه الخطاب بالأداء عليه كأن ما هو مطالب به بالإيمان موجود فى حقه كما جعل النطفة فى الرحم كالحى حكماً فى حق الإرث والوصية والإعتاق ويجعل البيض كالصيد حكماً فى وجوب الجزاء على المحرم بكسره وإن لم يكن فيها معنى الصيدية حقيقة . قلنا : هذا أن لو كان مآل أمره الإيمان باعتبار الظاهر كالبيض والنطفة فمآلها إلى الحياة والصيدية مالم تفسدا ، ومآل أمر الكافر ليس للإيمان ظاهراً ، بل الظاهر من حال كل معتقد أنه يستديم اعتقاده ، ثم هذا المعنى إنما يستقيم اعتباره إذا كان عند إيمانه تتقرر وجوب الأداء فيما يتقرر سببه فى حال الكفر ، فيقال يخاطب بالأداء على أن يسلم فيتقرر وجوب الأداء كما فى النطفة والبيض فإن حكم العتق والملك والصيدية تتقرر إذا تحقق صفة الحياة فيهما ، وههنا تنعدم بالاتفاق ، فإنه بعد الإيمان لا يبقى وجوب الأداء فى شيء مما سبق فى حالة الكفر .

فإن قيل : أليس أن العبد من أهل مباشرة التصرف الموجب لملك المال وإن لم يكن أهلا لملك المال ؟ فكذلك يجوز أن يكون الكافر يخاطب بأداء العبادات وإن لم يكن

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

أهلا لما هو المقصود بالأداء . قلنا : صحة ذلك التصرف من المملوك على أن يخلفه المولى فى حكمه أو على أن يتقرر الحكم له إذا أعتق كالمكاتب ، فأما هنا لا تثبت أهلية الأداء فى حقه على أن يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالأداء أو على أن يتقرر ذلك له بعد إيمانه ، وهذا بخلاف الجنب والمحدث فى الخطاب بأداء الصلاة ؛ لأن الأهلية لما هو موعود للمصلين لا ينعدم بالجنابة والحدث ، ولكن الطهارة شرط الأداء ، وبانعدام الشرط لاتنعدم الأهلية لأداء الأصل ، وما هذا إلا نظير من يقول لغيره أعتق عبدك عنى على ألف درهم فأعتقه يصح إعتاقه عن الآمر باعتبار أن الملك فى المحل شرط الإعتاق فانعدامه عند الأمر لايمنع صحة الأمر على أن يكون موجباً للحكم له إذا وجد الشرط عند إيجاد العتق . ولو قال المولى لعبده : أعتق عن نفسك عبداً فأعتق لم يصح هذا الأمر ولم يكن الإعتاق عن العبد ؛ لأنه بصفة الرق يخرج من أن يكون أهلا للإعتاق عن نفسه فلا يصح أمره إياه بالإعتاق عن نفسه مع انعدام الأهلية ، وتبين بهذا أن سقوط الخطاب بالأداء عنهم ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقق معنى العقوبة والنقمة فى حقهم ؛ فإن الإخراج من الأهلية لثواب العبادة يكون نقمة ؛ يوضحه أن الأمر لطلب أداء العبادة وهو مع صفة الكفر لا يكون أهلا للعبادة بل يحبط عمله ، كما قال الله تعالى : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورا » ومعلوم أن فى العبادة المنفعة للمؤدى المأمور لا للآمر ؛ قال الله تعالى : « ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون » والكافر لايستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف عليه ! والإيجاب من الآمر نظر من الشرع للمأمور فعسى أن يقصر فيما لا يكون واجباً عليه ولايقصر فى أداء ماهو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر ، فقولنا وجوب الأداء لايتناوله يكون تغليظا عليه لاتخفيفاً ؛ ولهذا أثبتنا حكم وجوب الأداء فيما يرجع إلى العقوبة فى الآخرة فى حقه ، ثم هو بإصراره على الكفر متلف نفسه حكما فيما يرجع إلى ماهو المقصود بالعبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة ، ولا يجعل قاتل النفس حقيقة كالحى حكما فى توجه الخطاب عليه بأداء العبادات لا للتخفيف عليه ، فكذلك الكافر لا يجعل متمكنا من الأداء حكما مع إصراره على الكفر لا بطريق التخفيف عليه ولكن تجعل ذمته كالمعدومة حكما فى الصلاحية لوجوب أداء العبادات فيها تحقيقاً لمعنى الهوان فى حقهم وهوأن يلحقهم بالبهائم التىلاذمة لها فى هذا الحكم

[illegible] الله تعالى [illegible] إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا » ثم الخطاب بأداء العبادات ليسعى المرء بأدائها فى فكاك نفسه ؛ قال عليه السلام : « الناس غاديان : بائع نفسه فموبقها ، ومشتر نفسه فمعتقها » يعنى بالائتمار بالأوامر ، والقول بأن الكافر ليس بأهل للسعى فى فكاك نفسه مالم يؤمن لا يكون تخفيفاً عليه ، وهو نظير أداء بدل الكتابة لما كان[1] ليتوصل به المكاتب إلى فكاك نفسه ، فإسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد فى الرق لايكون تخفيفاً عليه ، فإن مابقى فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالأداء . وإنما استنبطنا هذا من تعليل محمد رحمه الله فى قوله : مافيه من الشرك أعظم من ذلك ، علل به فى أنه لايلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وإن حنث ، وفى الكفارات معنى العبادة على ما بينا أنه ينال به الثواب فيكون مكفراً للذنب والكافر ليس بأهل لذلك فلا يثبت فى حقه الخطاب بأداء الكفارة كما لايثبت فى حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال لأنه ليس بأهل لذلك . ونظير ما قلنا من الحسيات أن مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظراً من الطبيب لا إضراراً به ، فإذا أيس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون ذلك تخفيفاً عليه بل إجباراً له بما هو أشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كأس الحمام ، فكذلك هنا أن[2] الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الشرك ، والله أعلم .

باب النهى

قال رضى الله عنه : اعلم بأن موجب النهى شرعاً لزوم الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لأنه ضد الأمر . أما من حيث اللغة فصيغة الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغى أن يكون ، وصيغة النهى لبيان أنه مما ينبغى أن لا يكون ، وأما شرعاً فالأمر لطلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب فى حقيقة الإيجاد ، وذلك

---

(١) وفى الهندية : لما يتوصل

(٢) وفى العثمانية . هنا قولنا أن

فى وجوب الائتمار ، والنهى لطلب مقتضى[1] الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء ، فإذا تبين موجب النهى قلنا : مقتضى النهى قبح المنهى عنه شرعاً ، كما أن مقتضى الأمر حسن المأمور به شرعا ؛ ألا ترى أن التحريم لما كان ضد الإحلال[2] كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر ، ولأن صاحب الشرع جاء بتتميم المحاسن ونفى القبائح فكان نهيه موجباً قبح المنهى عنه كما كان أمره موجباً صفة الحسن للمأمور به .

فإن قيل : لماذا لا يجعل مقتضى النهى شرعاً حسن الانتهاء كما كان مقتضى الأمر حسن الائتمار ؟ قلنا لأنه يصير مقتضاهما واحداً وبينهما مغايرة على سبيل المضادة ، ثم الائتمار بفعل يقصده المخاطب ويضاف وجوده إلى كسبه فيحسن الائتمار لكون ذلك مضافاً إليه ، فأما الانتهاء يكون بامتناعه عن إيجاد الفعل المنهى عنه ثم انعدامه لا يكون مضافاً إلى كسبه وقصده ، بل الانعدام أصل فيه ما لم يوجده ، وإذا لم يكن مضافاً إلى فعله الذى هو اختيارى لايستقيم أن يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحسن مقصوداً ، فعرفنا به أن قبح المنهى عنه ثابت بمقتضى وجوب الانتهاء شرعا .

فإن قيل : تركه الفعل الذى يكون إيجاداً فعل مقصود منه على ما هو مذهب أهل السنة والجماعة أن ترك الفعل فعل لما فيه من استعمال أحد الضدين والانتهاء به يتحقق ، قلنا هو كذلك ولكن موجب النهى هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن الإيجاد ، ثم إن دعته نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعاً والمنهى عنه يبقى عدماً كما كان ، ألا ترى أن الامتناع الذى به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر ، والترك الذى هو فعل منه لايستغرق ؛ فإنه قبل أن يعلم به يكون منتهياً بالامتناع عنه ولا يكون مباشراً للفعل الذى هو ترك الإيجاد ، فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به .

وبيان هذا أن الصائم مأمور بترك اقتضاء الشهوتين فى حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركناً للصوم حتى يعلم به ويقصده ، والمعتدة ممنوعة من التزوج والخروج والتطيب وذلك ركن الاعتداد ويتم ذلك وإن لم تعلم به حتى يحكم بانقضاء عدتها بمضى

---

(١) لفظ (مقتضى) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ضدا للاحلال .

الزمان قبل أن نشعر به ، وعلى هذا لو قال لامرأته : إن لم أشأ طلاقك فأنت طالق ثم قال لا أشاء طلاقك لم تطلق ، ولو قال : إن أبيت طلاقك فأنت طالق ثم قال قد أبيت طلقت ؛ لأن الإباء فعل يقصده ويكسبه فيصير موجوداً بقوله قد أبيت ولا يكون ذلك مستغرقاً للمدة[1] ، وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشاء ولا بامتناعه من المشيئة فى جزء من عمره .

وإذا تبين أن مقتضى النهى قبح المنهى عنه شرعاً فنقول : المنهى عنه فى صفة القبح قسمان : قسم منه ماهو قبيح لعينه ، وقسم منه ماهو قبيح لغيره ، وهذا القسم يتنوع نوعين : نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعاً ، ونوع منه ماهو قبيح لمعنى اتصل به وصفاً . فأما بيان القسم الأول فى العبث والسفه فإنهما قبيحان شرعاً ؛ لأن واضع اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خالياً عن الفائدة ، ومبنى الشرع على ما هو حكمة لايخلو عن فائدة ، فما يخلو عن ذلك قطعاً يكون قبيحاً شرعاً ، ومن هذا النوع فعل اللواطة ، فالمقصود من اقتضاء الشهوة شرعاً هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلا فكان قبيحاً شرعاً ، ونظيره من العقود بيع الملاقيح والمضامين ، فإنه قبيح شرعاً لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً وهو مشروع لاستنماء المال به ، والماء فى الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلا للبيع شرعاً ، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلى طاهراً عن الحدث والجنابة فتنعدم الأهلية بانعدام صفة الطهارة ، وانعدام الأهلية فوق انعدام المحلية ، فكان كل واحد منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطريق .

وحكم هذا النوع من النهى بيان أنه غير مشروع أصلاً لأن المشروع لا يخلو عن حكمة ، وبدون الأهلية والمحلية لا تصور لذلك فيعلم به أنه غير مشروع أصلاً .

وبيان النوع الثانى من الأفعال وطء الرجل زوجته فى حالة الحيض ؛ فإنه حرام منهى عنه ولكن لمعنى استعمال الأذى واستعمال الأذى مجاور للوطء جمعا غير متصل به وصفاً ، ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم فى قول محمد رحمه الله لأنه لايجاور فعله استعمال الأذى ، وفى قول أبى حنيفة رحمه الله يستمتع بها

---

(١) وفى العثمانية : لعمره .

فوق المئزر ويجتنب ماتحته احتياطاً ؛ لأنه لا يأمن الوقوع فى استعمال الأذى إذا استمتع بها فى الموضع القريب من موضع الأذى .

ونظير هذا النوع من العقود والعبادات البيع وقت النداء ، فإنه منهى عنه لما فيه من الاشتغال عن السعى إلى الجمعة بغيره بعد ما تعين لزوم السعى وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً ، والصلاة فى الأرض المغصوبة منهى عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جما غير متصل به وصفاً ، فعرفنا أن قبحه لمعنى فى غيره .

وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهى من قِبَل أن القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطء لم يكن مؤثراً فى المشروع لا أصلا ولا وصفاً ، ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه وإن كان عاصياً فى ترك الصلاة ، وهنا[1] يكون مطيعاً فى الصلاة وإن كان عاصياً فى شغل ملك الغير بنفسه ، ومباشراً للوطء المملوك بالنكاح وإن كان عاصياً مرتكباً للحرام باستعمال الأذى ، ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج الأول بالوطء الثانى إياها فى حالة الحيض ، ويثبت به إحصان الواطئ أيضا .

وأما النوع الثالث فبيانه فى الزنا[2] فإنه وطء غير مملوك فكان قبيحاً شرعاً ؛ لأن الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطء على محل مملوك ، فقال الله تعالى : « إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » ونظيره من العقود الربا فإنه قبيح لمعنى اتصل بالبيع وصفاً وهو انعدام المساواة التى هى شرط جواز البيع فى هذه الأموال شرعاً ، ومن العبادات النهى عن صوم يوم العيد وأيام التشريق فإنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذى هو محل الأداء وصفاً وهو أنه يوم عيد ويوم ضيافة . ثم لا خلاف فيما يكون من الأفعال التى يتحقق حسا من هذا النوع أنه فى صفة القبح ملحق بالقسم الأول ؛ فإن الزنا وشرب الخمر حرام لعينه غير مشروع أصلا ؛ ولهذا تتعلق بهما العقوبة التى تندرئ بالشبهات ، وما كان مشروعاً من وجه وحراماً لغيره لا يخلو عن شبهة ، فإيجاب العقوبة فيهما دليل ظاهر على أن حرمتهما لعينهما وذلك دليل على قبح المنهى عنه لعينه .

(١) وفى الهندية : فهاهنا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى الأفعال الزنا .

واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من العقود والعبادات . قال علماؤنا رحمهم الله : موجب مطلق النهى فيها تقرير المشروع مشروعاً وجعل أداء العبد إذا باشرها فاسداً إلا بدليل . وقال الشافعى : موجب مطلق النهى فى هذا النوع انتساخ المنهى عنه وخروجه من أن يكون مشروعاً أصلاً إلا بدليل . وحجته فى ذلك أن النهى ضد الأمر . ثم مقتضى مطلق الأمر شرع المأمور به ، فمقتضى مطلق النهى ضده وهو انعدام كون المنهى عنه مشروعاً ، وهذا لأن الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل المجاز ، ثم الحقيقة فى مطلق الأمر إثبات صفة الحسن فى المأمور به شرعاً لعينه لا لغيره . وكذلك الحقيقة فى مطلق النهى إثبات صفة القبح فى المنهى عنه لعينه لا لغيره ، وهذا لأن المطلق ينصرف[1] إلى الكامل دون الناقص ؛ فإن الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه ، فبهذا تبين أن المطلق يتناول الكامل ، والكمال فى الأمر الذى هو طلب الإيجاد بأن يحسن المأمور به لعينه ، فكذلك الكمال فيما هو طلب الإعدام إثبات صفة القبح فى إيجاده لعينه . وإذا تقرر هذا خرج المنهى عنه من أن يكون مشروعاً لمقتضى النهى وحكمه ، أما مقتضاه فلأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحا ، والقبيح لعينه لايجوز أن يكون مباحا فكذلك لايجوز أن يكون مشروعاً ، وبهذا تبين أن النهى بمعنى النسخ فى إخراج المنهى عنه من أن يكون مشروعاً . وأما حكمه فوجوب الانتهاء ليكون معظماً مطيعاً للناهى فى الانتهاء ، ويكون عاصياً لا محالة فى ترك الانتهاء ، وإنما يكون عاصياً بمباشرة ما هو خلاف المشروع ، فعرفنا أن بالنهى يخرج من أن يكون مشروعاً . يقرره أن المنهى عنه لا يكون مرضيا به أصلا وإن كان لا تنعدم به الإرادة ، والقضاء والمشيئة بمنزلة الكفر والمعاصى ، فإنها تكون من العباد بالإرادة والمشيئة والقضاء ولا يكون مرضيا به ؛ قال الله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » والمشروع ما يكون مرضيا به ؛ قال الله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » الآية ؛ فبهذا تبين أن المنهى عنه غير مشروع أصلاً ، ثم صفة القبح فى المنهى عنه وإن كان لمعنى اتصل به وصفاً فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعاً لأن ذلك الوصف لا يفارق

(١) وفى العثمانية : منصرف .

المنهى عنه ومع وجوده لا يكون مشروعاً ، فبه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلا[١] بمنزلة نكاح المعتدة والنكاح بغير شهود فإن النهى عنهما كان لمعنى زائد على ما به يتم العقد من فقد شرط أو زيادة صفة فى المحل ، ثم يخرج به من أن يكون مشروعاً أصلاً مقيداً بما هو الحكم المطلوب من النكاح . إذا تقرر هذا فالمسائل تخرج له على هذا الأصل منها أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن ثبوتها بطريق النعمة والكرامة حتى تكون أمهاتها وبناتها فى حقه كأمهاته وبناته فى المحرمية فيستدعى سبباً مشروعاً والزنا قبيح لعينه غير مشروع أصلا فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة . ومنها أن البيع الفاسد نحو الربا والبيع بأجل مجهول وبيع المال بالخمر لا يكون موجباً للملك بحال ، لأن الملك نعمة وكرامة ؛ ألا ترى أن صفة المالكية إذا قوبلت بالمملوكية كان معنى النعمة بالمالكية فيستدعى سبباً مشروعاً والقبيح لعينه لا يكون مشروعاً أصلاً . يقرره أن النعمة تستدعى سبباً مرغوباً فيه شرعاً ليرغب العاقل[٢] فى مباشرته لتحصيل النعمة والنهى عنه شرعاً لا يجوز أن يكون مرغوباً فيه شرعاً . ومنها أن الغصب لا يكون موجباً للملك عند تقرر الضمان لهذا المعنى . ومنها أن استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون موجباً للملك لهم شرعاً لأن ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعاً فى نفسه ولا يصلح سبباً لحكم مشروع مرغوب فيه . ومنها أن صوم يوم العيد لم يبق بعد النهى صوماً مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر لأن الصوم المشروع عبادة والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه ، فما يكون هو بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوماً مشروعاً . ومنها أن العاصى فى سفره كالعبد الآبق وقاطع الطريق لا يترخص برخص المسافرين ، لأن ثبوت ذلك بطريق النعمة لدفع الحرج عنه عند السير المديد ، فإذا كان سيره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة فى حقه ، إذ النعمة تستدعى سبباً مشروعاً[٣] وما يكون المرء عاصياً بمباشرته فإنه لا يكون مشروعاً . ومنها بيع الدهن النجس فإنه لا يكون مشروعاً مفيداً لحكمه لأن النجاسة لما اتصلت بالدهن وصفاً فصارت[٤] بحيث لا تفارقه خرج الدهن من أن يكون محلا للبيع المشروع

(١) قوله يخرج من أن يكون مشروعاً أصلا ساقط من الهندية .
(٢) وفى الهندية : العامل . (٣) وفى العثمانية : مرغوباً .
(٤) وفى العثمانية والهندية : وصارت .

أو التحق بوطء الميتة فخرج[1] من أن يكون محلا للبيع مفيداً لحكمه وهو الملك كما بينا فى بيع الملاقيح والمضامين . قال : ولا يدخل على ما ذكرنا الظهار فإنه موجب للكفارة التى هى مشروعة وإن كان هو فى نفسه قبيحا حراماً لأنه منكر من القول وزور ، هذا لأن الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب المحظور بمنزلة الحدود لا أصلاً بنفسه على سبيل الكرامة والنعمة ، والجزاء يستدعى سبباً محظوراً فيكون[2] الظهار محظوراً يحقق معنى السببية لما هو فى معنى[3] الجزاء ، ولا تعدم الصلاحية لذلك . ولا يدخل عليه استيلاد أحد الشريكين الجارية المشتركة ، فإنه يثبت النسب والملك للمستولد فى نصيب شريكه وذلك حكم مشروع يثبت بسبب وطء محظور ، لأن ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه والنهى باعتبار أن وطأه يصادف ملك الشريك أيضاً وملك الشريك مجاور للملك جمعاً غير متصل بملكه وصفاً وكان فى الصلاحية لثبوت النسب به بمنزلة الوطء فى حالة الحيض . ثم إنما يملك نصيب الشريك حكما لثبوت أمية الولد فى نصيبه ، وكون الاستيلاد مما لا يحتمل الوصف بالتحرى وذلك غير محظور . ولا يدخل على هذا الطلاق فى حالة الحيض أو الطهر الذى جامعها فيه فإنه منهى عنه ومع ذلك كان واقعاً موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة ؛ لأن هذا النهى لأجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق وصفاً ولكنه مجاور له جمعاً حين أوقعه فى وقته . وكان النهى لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها ، أو تلبيس أمر العدة عليها إذا أوقع فى الطهر الذى جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق الذى هو سبب الفرقة أصلا ولا وصفاً[4] . ولا يدخل على ما ذكرنا إحرام المجامع لأهله[5] فإنه ينعقد موجباً أداء الأعمال وإن كان منهيا عنه ؛ لأن النهى عن الجماع مع عقد الإحرام والجماع غير متصل بالإحرام أصلا ولا وصفاً ، ولهذا كان موجباً للقضاء والشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق ، فتبين به أنه ينعقد صحيحاً ثم فسد لارتكاب المحظور به ،

---

(١) وفى العثمانية : وبدون المحل لا يكون البيع مفيداً .

(٢) وفى العثمانية : فيكون .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لما هو معنى .

(٤) لأنه يشتبه عليها أمرها أنها من ذوات الأحمال أو من ذوات الأقراء لاحتمال أن يكون الوطء معلقاً .

(٥) أى أحرم بأهله حالة الجماع — كذا بهامش العثمانية .

ولكن الإحرام مشروع على أنه لا يخرج منه المرء بعد ما شرع فيه إلا بالطريق الذى عينه الشرع للخروج منه وهو أداء الأعمال أو الدم عند الإحصار فيلزمه أداء الأعمال ليكتسب به طريق الخروج من الإحرام شرعاً وذلك مشروع فيجوز أن يلزمه أداء الأعمال أيضاً . وكذلك لو جامعها بعد ما أحرم فإنه لا يخرج إلا بأداء الأعمال لهذا المعنى ؛ ولأن الجماع فى الإحرام محظور شرعاً فيجوز أن يقال ما يلزمه من أداء الأعمال بعده على وجه لا يكون معتداً به فى إسقاط الواجب عنه جزاء على ارتكاب ما هو محظور ، وكلامنا فيما هو مشروع ابتداء لاجزاء ، وقبل الجماع لزمه أداء الأعمال بسبب مشروع وليس إلى العبد ولاية تغيير المشروع وإن كان الأداء يفسد بفعل منه كما تفسد الصلاة بالتكلم فيها ولا يتغير به المشروع ، وإذا لم يصلح فعله مغيرا بقى طريق الخروج بأداء الأفعال مشروعاً كما كان قبل الجماع ، وللشرع ولاية نفى المشروع وإخراجه من أن يكون مشروعاً كما له ولاية الشرع بمطلق نهيه الذى هو دليل القبح فى المنهى عنه ، فصلح أن يكون مخرجاً للمنهى عنه من أن يكون مشروعاً ، فلهذا لم يبق مشروعاً بعد النهى .

وحجتنا ما ذكره محمد رحمه الله فى كتاب الطلاق ، فإنه قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد وأيام التشريق » فنهانا عما يتكون وعما لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو ، حتى لا يستقيم أن يقال للأعمى لا تبصر ، وللآدمى لا تطر ، ومعلوم أنه إنما نهى عن صوم شرعى ، فالإمساك الذى يسمى صوماً لغة غير منهى عنه ، ومن أتى به لحمية أو مرض أو قلة اشتهاء لا يكون مرتكباً للمنهى عنه ، فهذا(١) دليل على أن الصوم الذى هو عبادة مشروع فى الوقت بعد النهى كما كان قبله(٢) .

وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن موجب النهى هو الانتهاء وإنما يتحقق الانتهاء عن شىء والمعدوم ليس بشىء ، فكان من ضرورة صحة النهى موجباً للانتهاء كون المنهى عنه مشروعاً فى الوقت ، فكيف يستقيم أن يجعل المنهى عنه غير مشروع بحكم النهى بعد ما كان مشروعاً ! وبه تبين أن النهى ضد النسخ ، فالنسخ

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فهو .

(٢) وفى العثمانية : كما كان مشروعاً قبله .

تصرف فى المشروع بالرفع ثم ينعدم أداء العبد باعتبار أنه لم يبق مشروعاً وليس للعبد ولاية الشرع ، والنهى تصرف فى منع المخاطب من أداء ما هو مشروع فى الوقت فيكون انعدام الأداء منه انتهاء عما نهى عنه ، ومقتضى النهى حرمة الفعل الذى هو أداء لوجوب الانتهاء فبقى المشروع مشروعاً كما كان ، ويصير الأداء فاسداً حراماً ؛ لأن فيه ترك الانتهاء الواجب بالنهى . وبيان هذا فى قوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة » فإنه كان تحريماً لفعل القربان ولم يكن تحريماً لعين الشجرة ، وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم أداء الصوم فى وقت ليس فيه صوم مشروع . وبهذا الحرف يتبين الفرق بين الأفعال الحسية والعقود الحكمية والعبادات الشرعية ، فإنه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسّية انعدام التكون ، فقلنا تأثير التحريم فى إخراجها من أن تكون مشروعة أصلاً وإلحاقها بما هو قبيح لعينه ، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء أصلها مشروعاً إذ لا تكون لها إذا لم تبق مشروعة ، وبدون التكون لا يتحقق تحريم فعل الأداء ، وكذلك فى العبادات ، فكان فى إبقاء المشروع مشروعاً مراعاة حقيقة النهى لا أن يكون تركاً للحقيقة كما قرره الخصم . يوضحه أن صفة الفساد للعقد لا يكون إلا عند وجود العقد فإن الصفة لا تسبق الموصوف ، وكذلك فساد المؤدى من الصوم لا يسبق الأداء ، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً ، فبه تبين أنه بقى مشروعاً والمشروعات لا تكون قبيحاً لعينه ، فعرفنا أن القبح لوصف اتصل به فصار به الأداء قبيحاً فاسداً ، إلا فى موضع يتعذر الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الأصل ، فحينئذ ينعدم ضرورة ويكون ذلك نسخاً من طريق المعنى فى صورة النهى لا أن يكون نهياً حقيقة ولا ضرورة هنا . فالصوم والصلاة يستقيم أن يكون أصله مشروعاً مع كون الأداء حراماً كصوم يوم الشك والصلاة فى وقت مكروه ، وكذلك العقود الشرعية يتصور بقاء أصلها مشروعاً مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق فى حالة الحيض وفى الطهر الذى جامع فيه امرأته (١) .

وتقرير آخر أن النهى يوجب إعدام المنهى عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد

---

(١) وفى العثمانية : جامعها فيه .

واختياره لأنه ابتلاء كالأمر ، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقى للعبد فيه اختيار ، حتى إذا انتهى معظماً لحرمة الناهى كان مثاباً عليه ، وإذا أقدم عليه تاركا تعظيم حرمة الناهى كان معاقباً على إيجاده ، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع ، فبهذا تبين أن موجب النهى إنما يتحقق فى العقود الشرعية والعبادات إذا كانت مشروعة بعد النهى ؛ فأما صفة القبح فهو ثابت بمقتضى النهى ، ولـكن ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضى لا لإبطاله ، وإذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح ينعدم موجب النهى ، وبانعدامه يبطل النهى فلا يجوز إثبات المقتضى على وجه يكون مبطلا للمقتضى . والشافعى رحمه الله فعل ذلك فكان قوله فاسداً ، ونحن أثبتنا أصل النهى موجباً للانتهاء ، ثم أثبتنا المقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل ولـكن يثبت القبح والحرمة صفة لأداء العبد المشروع فى الوقت ؛ فإن القبح إذا كان فى وصف الشىء لا يعدم أصله كالإحرام بعد الفساد فإنه يبقى أصله وإن كان قبيحاً لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد ، والعذر الذى ذكره يرجع إلى تحقيق ما ذكرنا ، فإن فساد الإحرام بالجماع حكم ثابت شرعاً وإلى الشرع ولاية إعـدام أصل الإحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل فى المشروعات لـكان الحكم بفسـاده شرعاً معدماً لأصله ؛ ألا ترى أن بسبب الردة ينعدم أصل الإحرام وإن كان ذلك من أعظم الجنايات ؛ لأن حبوط العمل بالردة حكم شرعى ، وبسبب الإحصار يتمكن من الخروج من الإحرام قبل أداء الأعمال وذلك جناية من العبد (١) ولـكن جواز دفع ضرر استدامة الإحرام عن نفسه حكم شرعى فيتمكن به من الخروج قبل أداء الأعمال ، وكان ما بيناه نهاية فى التحقيق ، ومراعاة لحقيقة موجب النهى ، وإثباتاً بمقتضاه بحسب الإمكان . وبهذا يتبين الفرق بين الأمر والنهى على ما استدل به الخصم ؛ فإن مطلق الأمر يوجب حسن المأمور به لعينه ؛ لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات ، فتمام ذلك بالوجود حقيقة فكان فى إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه تحقيق المأمور به ؛ فأما النهى فطلب الإعدام بأبلغ الجهات ، ولـكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليـكون مبتلى كما فى الأمر ، وحقيقة ذلك إنما يتـكون به فيما هو مشروع ويبقى بعد النهى مشروعاً ،

---

(١) وفى العثمانية والهندية : العدو .

فيثبت مقتضاه على الوجه الذى يوجبه ما هو الموجب الأصلى فيه حقيقة ، وكما أن المأمور به لا يصير موجوداً بمقتضى الأمر لأنه ينعدم به معنى الابتلاء فكذلك المنهى عنه لا ينعدم بمجرد النهى لتحقيق معنى الانتهاء[(١)] وإذا لم ينعدم بقى مشروعاً لامحالة .

وبيان تخريج المسائل على هذا الأصل أن نقول : الصوم مشروع فى كل يوم باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة ، والصوم منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى ، ويوم العيد كسائر الأيام فى هذا فكان الصوم مشروعاً فيه وبالنهى لم ينعدم هذا المعنى ، ثم النهى ليس لأنه صوم شرعى ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة ، وإليه وقعت الإشارة فى قوله عليه السلام « فإنها أيام أكل وشرب » وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو أنه يوم عيد فيثبت القبح فى الصفة دون الأصل وهو أنه يكون حرام الأداء ، والمؤدى يكون عاصياً بارتكابه ما هو حرام ويبقى أصل الصوم مشروعاً فى الوقت لأنه مشروع باعتبار أصل اليوم ولا قبح فيه ؛ ولهذا قلنا يصح التزامه بالنذر ، لأنه بالنذر يصير ملتزماً فى ذمته ما هو عبادة مشروعة فى الوقت ولا فساد فى المشروع ، وذكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه على ما بينا أن الوقت معيار للصوم ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله [إنه[(٢)]] لا يلزمه بالشرع ، وإن[(٣)] أفسده بعد الشروع لا يلزمه القضاء لأن الشروع أداء منه فيكون حراماً فاسداً فيكون[(٤)] هذا مطالباً بالكف عنه شرعاً لا بإتمامه فلا يكون الإفطار جناية منه على حق الشرع ولا يبقى فى عهدته حتى يحتاج إلى القضاء ، فأما بالنذر فلا يصير مرتكباً للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر وبه[(٥)] يتم التحرز عن ارتكاب المحرم ، ولكن لو صام فيه خرج عن موجب نذره لأنه التزم المشروع فى الوقت وتيقن أنه[(٦)] أدى المشروع فى الوقت إذا صام فيسقط عنه الواجب وإن كان الأداء فاسداً منه كمن نذر أن يعتق عبداً بعينه فعمى ذلك العبد أو كان أعمى يتأدى المنذور بإعتاقه ولا فرق بينهما ، فالعبد مستهلك باعتبار

---

(١) وفى العثمانية والهندية : معنى فى الابتلاء .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وإذا .

(٤) وفى العثمانية : ولكون .

(٥) وفى العثمانية والهندية : فبه .

(٦) وفى الهندية : بأنه .

وصفه [قائم باعتبار أصله ، والصوم فى هذا الوقت مشروع باعتبار أصله فاسد الأداء باعتبار وصفه [1]] ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم ؛ لأن ذلك وجب فى ذمته كاملا وبصفة الفساد والحرمة فى الأداء ينعدم الكمال ضرورة ، وعلى هذا الصلاة فى الأوقات المكروهة ، فالأداء منهى لمعنى هو صفة الوقت وهو أنه وقت مقارنة الشيطان الشمس على ما ورد به الأثر فلا ينعدم أصل العبادة مشروعاً [2] فيه ولكن يحرم الأداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر ؛ لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير مؤدياً بمجرد الشروع والمحرم هو الأداء ، ويتصور بهذا الشروع الأداء بدون صفة الحرمة بأن يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسداً كما لم يكن النذر فاسداً فيلزمه القضاء لهذا ولكن لا يتأدى به واجب آخر ؛ لأن النهى باعتبار وصف الوقت الذى هو ظرف للأداء يمكن نقصاناً فى الأداء والواجب فى ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى بالناقص إلا عصر يومه ؛ فإن الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذى هو سبب وإنما يثبت الوجوب بصفة النقصان وقد أدى بتلك الصفة فسقط عنه الواجب ؛ وعلى هذا قلنا : البيع الفاسد يكون مشروعاً بأصله موجباً لحكمه وهو الملك إذا تأيد بالقبض ؛ لأن المشروع إيجاب وقبول من أهله فى محله وبالشرط الفاسد لا يختل شىء من ذلك ؛ ألا ترى أن الشرط لو كان جائزاً لم يكن مبدلاً لأصله بل يكون مغيراً لوصفه ، والشرط الفاسد لا يكون معدماً لأصله أيضاً بل يكون مغيراً لوصفه فصار فاسداً ، وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله لأن بالفساد يثبت صفة الحرمة ، وهذا السبب مشروع لإثبات الملك ، وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع ، ألا ترى أن من اشترى أمة مجوسية أو مرتدة يثبت الملك له مع الحرمة ، وأن العصير إذا تخمر يبقى مملوكا له مع الحرمة فلهذا أثبتنا فى البيع [3] الفاسد ملكا حراما مستحق الدفع لفساد السبب ولم ينعدم به أصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد فإنه ليس فى النكاح إلا ملكا ضروريا يثبت به حل الاستمتاع ؛ ولهذا سمى ذلك الملك حلالاً فى نفسه ، ومن ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة ، وبين الحرمة

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى الهندية : مشروعة .

(٣) وفى الهندية والعثمانية : بالبيع .

و بين ملك النكاح منافاة فينعدم الملك ، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعاً ؛ لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها وثبوت النسب ووجوب المهر والعدة من حكم الشبهة لا من حكم[1] أصل العقد شرعاً ، وهذا الكلام يتضح فى النكاح بغير شهود ؛ فإن قوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بشهود » إخبار عن عدمه بدون هذا الشرط فيكون نفياً لا نهياً ، بمنزلة قول الرجل لا رجل فى الدار ؛ وكذلك فى نكاح المحارم ؛ فإن النص الوارد فيه تحريم العين بقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » إلى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرمة فى محل واحد فكان ذلك نفياً للحل بالنكاح لا نهياً ؛ وكذلك نكاح المعتدة فإن قوله تعالى : « والمحصنات من النِّساء » معطوف على قوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم » معناه : وحرمت المحصنات من النساء ، وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فيكون نفياً لا نهياً ؛ وكذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء[2] » فقد ظهر بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة[3] هى الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب فى ذلك ، فكان تقديره : وحرمت عليكم ما نكح آباؤكم ، وتصير صورة النهى عبارة عنه مجازاً باعتبار هذا المعنى فكان نفياً كما هو موجب النسخ لا نهياً ؛ وكذلك قوله عليه السلام : « لا تُنكح الأمةُ على الحرةِ » فإنه إخبار فيكون نفياً للنكاح مع أن الدلالة قد قامت على أن الأمة من جملة المحرمات مضمومة إلى الحرة فإن الحل فيه على النصف من حل الحرة على ما نبينه فى موضعه إن شاء الله تعالى ، ومن ضرورة حرمة المحل انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررناه ؛ وعلى هذا عقد الربا فإنه نوع بيع ولكنه فاسد لاختلال فى ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة فى القدر فكما أن بوجود شرط مفسد لا ينعدم أصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم أصل المشروع وثبوت ملك حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب .

---

(١) وفى العثمانية : حكم انعقاد أصل العقد .

(٢) أو نقول لا يرد علينا قوله : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » فإن ذلك لم يكن مشروعاً أصلاً بدليل سياق الآية فإنه قال « إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً » وما هذا شأنه لا يكون مشروعاً أصلاً وكلامنا فى النهى بعد ما كان مشروعاً — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة باعتبار الجزئية كما أن الحرمة فى النسب باعتبار الجزئية — كذا بهامش العثمانية .

فإن قيل قوله تعالى : « وحَرَّم الرِّبا » يوجب نفى أصله مشروعاً[1] كقوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم » بل أولى لأنه أضاف هذا التحريم إلى نفسه ، وهناك الحرمة مضافة إلى الأم . قلنا الربا عبارة عن الفضل ، فمعنى قوله تعالى : « وحَرَّم الرِّبا » أى حرم اكتساب الفضل الخالى عن العوض بسبب التجارة ونحن نثبت هذه الحرمة ولكن بينا أنه ليس من ضرورة الحرمة فى ملك اليمين انتفاء أصل الملك ، وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمر فإن الخمر فاسد التقوم شرعاً ولم تنعدم به أصل المالية الثابتة فيه بالتموّل فإن تموّله ما فسد شرعاً لما فيه من عرضية التخلل إذ التموّل للشىء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة وإمساك الخمر إلى أن يتخلل لا يكون حراماً شرعاً ، بمنزلة من أحرم[2] وله صيد فإن الصيد لا يكون متقوّماً فى حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرّم العين فى حقه ولكن لا ينعدم أصل المالية فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الإحرام ؛ ولهذا اختلف العلماء فى جواز هذا البيع ، فمنهم من يقول هو جائز بالقيمة ولو قضى القاضى بهذا نفذ قضاؤه ، فإذا تبين أنه لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا ينعقد العقد موجباً حكمه فى محل يقبله وهو العبد ولا ينعقد موجباً للحكم فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وإن قبضه بحكم العقد ، بخلاف البيع بالميتة والدم فإنه لا مالية فى الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل ، وكذلك جلد الميتة لا مالية فيه باعتبار الحال فإنه لو ترك كذلك فإنه يفسد وإنما تحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة ؛ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا العقد ، ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه ، فلانعدام ماهو ركن العقد لم ينعقد العقد ؛ لأن انعقاده شرعاً لا يكون بدون ركنه ، وعلى هذا جوزنا بيع الدهن الذى وقع فيه نجاسة لأن الدهن مال متقوم وبوقوع النجاسة فيه ما انعدم أصله ولا تغير وصفه إنما جاوره أجزاء النجاسة ولأجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهى الذى ورد لمعنى فى غير المنهى عنه وهو غير متصل به وصفاً ، ومثل هذا النهى لا يمنع جواز العقد كما لا يمنع كمال العبادة ؛ ولهذا يتأدى الفرض بأداء الصلاة فى الأرض المغصوبة ،

---

(١) وفى العثمانية : شرعاً .
(٢) وفى العثمانية والهندية : يحرم .

ويتأدى صوم الفرض فى أيام الوصال إذا نواه ، لأن النهى بالمجاورة[1] لا لمعنى اتصل بالوقت الذى يؤدى فيه الصوم إلا أن الوصال لا يتحقق ؛ لأن الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتاً لركن الصوم وهو الإمساك باعتبار أن الإمساك فيه عادة فكان ذلك نسخاً استعير لفظ النهى له مجازاً ، ولا كلام فى جواز ذلك إنما الكلام فى موجب النهى حقيقة . ثم فى البيع يمكن تمييز الدهن مما جاوره حكما فيكون البيع متناولا للدهن دون النجاسة وفى التناول لا يمكن تمييز الدهن مما جاوره فلا يحل تناوله ، فلهذا جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه ؛ وعلى هذا قلنا العاصى فى سفره[2] يترخص بالرخص ؛ لأن سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح فى أصله ولا فى صفته وإنما القبح فى معنى جاوره وهو قصده إلى قطع الطريق أو تمرد العبد على مولاه ؛ ألا ترى أنه إذا ترك قصده بقصد الحج خرج من أن يكون عاصياً ولم يتغير سفره وإنما تبدل قصده ، وكذلك العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من أن يكون عاصياً ، وعلى هذا قلنا فى قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » إن هذا النهى لا يعدم أصل الشهادة للقاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته ولكن يفسد أداؤه حتى يخرج من أن يكون أهلا للعان لأن اللعان أداء وأداؤه فاسد بعد هذا النهى المطلق ؛ وعلى هذا قلنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن الزنا قبيح لعينه ، وحرمة المصاهرة ليست تثبت بالزنا ولا بالوطء الحلال بعينه إنما الأصل فيه الولد المخلوق من الماءين وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى على أى وجه اجتمع الماءان فى الرحم كما قال تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » فلا يتمكن فيه صفة القبح وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم تتعدى الحرمة إلى أطرافه وإلى أسباب خلقه ، فيقام السبب وهو الوطء فى المحل الصالح[3] لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد فى إثبات الحرمة ، وما قام مقام غيره فى إثبات حكم فإنما تراعى صلاحية السبب للحكم فى الأصل لا فيما قام مقامه ، بمنزلة التراب فإنه قائم مقام[4] الماء فى الطهارة

---

(١) وفى العثمانية : للمجاور .
(٢) وفى العثمانية : فى السفر .
(٣) وفى العثمانية والهندية : فى محل صالح .
(٤) وفى العثمانية والهندية : بمنزلة التراب قام مقام .

وصلاحية السبب لهذا الحكم فى استعمال الماء الذى هو الأصل لا فى استعمال التراب فإنه تلويث ؛ ولهذا لم يكن وطء الميتة والإتيان فى غير المأتى ووطء الصغيرة موجباً الحرمة ، لأن قيام الوطء مقام الولد فى هذا الحكم باعتبار كون المحل محلا يخلق فيه الولد وذلك لا يوجد فى هذه المواضع ؛ وعلى هذا قلنا فى استيلاء الكفار على أموالنا إذا تم بالإحراز فهو موجب للملك ؛ لأن صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة فى المحل وهذه الواسطة ثابتة من طريق الحكم فى حقنا لا فى حقهم فإنهم لا يعتقدون[1] ذلك وولاية الإلزام منقطعة بانعدام ولايتنا عنهم فى دار الحرب ؛ لأن هذه الواسطة هى العصمة الثابتة بالإحراز بدار الإسلام عندنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم حتى إن فى زمان الإحراز[2] لما كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم فننا لا يملكون رقابنا ؛ وعلى هذا قلنا الغصب سبب موجب للملك عند تقرر الضمان ؛ لأنه قبيح بأنه غصب والملك لا يثبت به وإنما يثبت الملك للغاصب بتملك المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه ، وهذا حكم شرعى لا قبح فيه ، بل فيه حكمة بالغة وهو التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه شرعاً فإنه إذا اجتمع الأصل والبدل فى ملكه يتحقق هذا المعنى فيه مع أن الملك إنما لا يبقى للمغصوب منه ليتم به شرط سلامة الضمان له فإن الضمان ضمان جبر وإنما يجبر الفائت لا القائم فكان انعدام ملكه فى العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشىء تبعه فإنما تراعى صلاحية السبب فى الأصل لا فى التبع ، وفى المدبر على هذا الطريق نقول : لما سلم الضمان للمغصوب منه يجعل الأصل زائلا عن ملكه حكماً لأن المدبر محتمل لذلك ؛ ولهذا لو اكتسب هو كسبا ثم لم يرجع من إباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وإنما لم يثبت الملك للغاصب فيه صيانة لحق المدبر ، والتدبير موجب حق العتق له عند[3] الموت ولهذا امتنع بيعه ، وفى القن بعد ما زال[4] ملك المغصوب منه لا مانع

---

(١) وفى العثمانية : يعتقدون بالإثبات قال فى هامشها أى يعتقدون انتهاب أموال المسلمين .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى رقاب الأحرار .

(٣) وفى العثمانية : عندنا .

(٤) لفظ : زال ساقط من العثمانية .

من دخوله فى ملك الغاصب الضامن وهذا أحق الناس به لأنه ملك عليه بدله ، أو نقول فى المدبر لا يمكن أن يجعل الضمان بدلاً عن العين ، لأن من شرطه انعدام ملكه فى العين وهذا الشرط لا يمكن إيجاده بحق المدبر ، فجعلنا الضمان ضمان الجناية واجباً باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة فى القن فيجعل بدلا عن العين ؛ ولهذا قلنا لو أخذ القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضى لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن . وهذا طريق[1] فى تخريج جنس هذه المسائل .

فصل فى بيان حكم الأمر والنهى فى أضدادهما

قال رضى الله عنه : اعلم أن العلماء يختلفون فيهما جميعاً ، فنبين كل واحد منهما على الانفراد ليكون أوضح .

أما بيان حكم الأمر فقد قال بعض المتكلمين : لا حكم للأمر فى ضده . وقال الجصاص رحمه الله : الأمر بالشىء يوجب النهى عن ضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد . وقال بعضهم : يوجب كراهة ضده ، والمختار عندنا أنه يقتضى كراهة ضده ولا نقول إنه يوجبه أو يدل عليه مطلقاً . وحجة الفريق الأول أن الضد[2] مسكوت عنه والسكوت عنه لا يكون موجباً شيئاً ؛ ألا ترى أن التعليق بالشرط لا يوجب نفى المعلق قبل وجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فهنا أيضاً الضد مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر . نقرره أن الأمر فيما وضع له لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله النص إلا بطريق التعدية إليه بعد التعايل فلأن لا يوجب حكماً فى ضد ماوضع له كان أولى ، وعلى قول هؤلاء الذم والإثم على من ترك الائتمار باعتبار أنه لم يأت بما أمر به . قال الجصاص رحمه الله : وهو قول قبيح فإن فيه قولا باستحقاق العبد العقوبة على مالم يفعله واستحقاق العقوبة إنما هو باعتبار فعل فعله العبد ، ثم إنه بنى مذهبه على أن الأمر المطلق يوجب الائتمار على الفور ، فقال : من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجباً للنهى عن ضده بحكمه . يوضحه أن الأمر طلب الإيجاد للمأمور به على

---

(١) وفى العثمانية : وهذا هو الطريق .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ضده .

أبلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالأمر وهو الإيجاد فكان حراماً منهيا عنه لمقتضى حكم الأمر ؛ ولهذا يستوى فيه ما يكون ضد واحد أو أضداد ، فبأى ضد اشتغل ينعدم ماهو المطلوب ؛ ألا ترى أنه إذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعدم ما أمر به وهو الخروج . وهذا هو الحجة للفريق الثالث ، إلا أنهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الأمر فإنما ثبت أدنى الحرمة فيه ؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص والثابت بالنص ثابت من كل وجه وهذا ثابت من وجه دون وجه لتحقيق حكم الأمر ، ويكفى لذلك أدنى الحرمة ، بمنزلة حرمة تثبت بالنهى لمعنى فى غير المنهى عنه غير متصل بالنهى عنه فتثبت به الكراهة فقط .

ووجه القول المختار هذا الكلام أيضاً إلا أنا نقول ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء هنا لأن طلب الوجود بالأمر يقتضى حرمة الضد ولا يثبت بدلالة النص إلا مثل ماهو ثابت بالنص أو أقوى منه كالتنصيص على حرمة التأفيف بدليل حرمة الشتم ، لأن فيه ذلك الأذى وزيادة ؛ فأما ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لأجل الضرورة وإنما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة ، ووجود أحد الضدين يقتضى انتفاء الضد الآخر كالليل مع النهار فكان وجوب الأداء بالأمر مقتضياً نفى الضد ، وإنما حرم الضد بهذا الاقتضاء ؛ فلهذا قلنا : إن الأمر بالشيء يقتضى كراهة ضده لا أن يكون موجباً له أو دليلا عليه . وما ذكره الجصاص أن مطلق الأمر يوجب الائتمار على الفور دعوى منه ، وقد ذكرنا أن الرواية بخلاف ذلك . والجواب عما قاله الفريق الأول أن الضد مسكوت عنه يتضح بالتقرير الذى قلنا فى وجه المختار ، وهو أن ثبوت كراهة ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فإن ما يكون منصوصاً عليه لا يكون ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولا خلاف بيننا وبينهم أن الاقتضاء طريق صحيح لإثبات المقتضى وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون محتاجاً إليه ، وليس هذا نظير التعليق بالشرط فإن ذلك يوجب وجود الحكم ابتداء عند وجود الشرط ، ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ابتداء أن لا يكون موجوداً قبله ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم أصلى فلا يصير مضافاً إلى الوجود عند وجود الشرط نصا ولا اقتضاء ؛ لأن العدم الأصلى لا يستدعى دليلاً معدماً يضاف إليه ؛ وأما ههنا وجوب الإقدام على الإيجاد

يقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء تكون مضافاً إليه ، فجعلنا قدر ما يثبت من الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافاً إلى الأمر اقتضاء .

وإذا تبين حكم الأمر فكذلك حكم النهي في ضده على هذه الأقاويل الأربعة .

فالفريق الأول يقولون لا حكم له في ضده لأنه مسكوت عنه ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » فإنه لا يكون أمراً بضده وهو ترك قتل النفس إذ لو كان أمراً به لكان تارك قتل النفس مباشراً لفعل الطاعة وهو الائتمار بالأمر فإنه يكون مستحق الثواب الموعود للمطيعين ، وهذا فاسد .

وقال الجصاص رحمه الله : النهي عن الشيء يوجب ضده إن كان له ضد واحد وإن كان له أضداد فلا موجب له في شيء من أضداده ، وبين ذلك في الحركة والسكون ، فإن قول القائل لا تتحرك يكون أمراً بضده وهو السكون لأن للمنهي عنه ضداً واحداً ، وقوله لا تسكن لا موجب له في ضده لأن له أضداداً وهي الحركة من الجهات الست فإن السكون ينعدم من أي جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الأضداد مأموراً به بموجب النهي ، وإذا قال لغيره لا تقم فللمنهي عنه أضداد من القعود والاضطجاع فلا موجب لهذا النهي في شيء من أضداده . قال لأن موجب النهي إعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه ، وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الإعدام الكف عن الإيجاد فيكون النهي موجبا [1] الأمر بالضد بحكمه . واستدل على ذلك بقوله تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » فإنه نهي عن الكتمان وهو موجب الأمر بالإظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ، لأنها مأمورة بالإظهار ، ونهي المحرم عن لبس المخيط لا يكون أمراً بلبس شيء عين من غير المخيط لأن للمنهي عنه أضدادا هنا ، وبحكم النهي لا يثبت الأمر بجميع الأضداد وليس بعضها بأولى من البعض . يوضح الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالإباحة في الضد ، فإنه لو قال نهيتك عن التحرك وأبحت لك السكون أو أنت بالخيار في السكون كان كلاماً مختلاً ؛ لأن موجب النهي تحريم المنهي عنه ومع تحريمه لا يتصور التخيير في ضده لاستحالة انعدامهما جميعاً وصفة الإباحة تقتضي

(١) وفي العثمانية : موجب الأمر .

التخيير ، وبهذا يتبين فساد ما ذهب إليه الفريق الأول من أن الضد مسكوت عنه ، ولا تعويل على استدلالهم بالنهى عن قتل النفس ؛ لأنا نجعل ذلك بمنزلة التصريح بالكف عن قتل النفس لتحقيق موجب النهى ، والناس تكلموا فى أن الأمر بالكف عن قتل النفس ما حكمه ؟ منهم من قال معنى الابتلاء لا يتحقق فى مثل هذا لأن طبع كل واحد يحمله على ذلك ونيل الثواب فى العمل بخلاف هوى النفس ليتحقق فيه الابتلاء .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الأمر وإظهار الطاعة ، وهكذا نقول إذا ثبت ذلك بحكم النهى ، فأما إذا كان للمنهى عنه أضداد يستقيم التصريح بالإباحة فى جميع الأضداد بأن تقول لا تسكن وأبحت لك التحرك من أى جهة شئت ، فعرفنا أنه لا موجب لهذا النهى فى شئ من الأضداد ، وقول من يقول بأن مثل هذا النهى يكون أمراً بأضداده يؤدى إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه ، فإن المنهى عنه محرم وأضداده واجب بالأمر الثابت بمقتضى النهى فكيف يتصور منه فعل مباح أو مندوب إليه ؟ وفى اتفاق العلماء على أن أقسام الأفعال التى يأتى بها العبد عن قصد أربعة : واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور ، دليل على فساد قول هذا القائل .

وأما الفريق الثالث فيقولون : موجب النهى فى ضده إثبات سنة تكون فى القوة كالواجب ؛ لأن هذا أمر ثبت بطريق الدلالة فيكون موجبه دون موجب الثابت بالنص ، وعلى القول المختار يحتمل أن يكون مقتضياً هذا المقدار على قياس ما بينا فى الأمر ، وكذلك إذا كان[1] للمنهى عنه أضداد فإنه يثبت هذا القدر من المقتضى فى أى أضداده يأتى به المخاطب ؛ ولهذا قلنا بأن النهى عن لبس المخيط فى حالة الإحرام يثبت أن السنة لبس الإزار والرداء ، وذلك أدنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط . فأما قوله : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فهو نسخ وليس بنهى بمنزلة قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بَعْدُ » وإنما كان هذا أمراً بالإظهار بواسطة أن الكتمان لم يبق مشروعاً وهو نظير قوله : « لا نكاح إلا بشهود » وقد

---

(١) وفى العثمانية والهندية : إن كان .

بيان تحقيق هذا المعنى فيما سبق ، فأما بيان فائدة الأصل المذكور فى هذا الفصل فى مسائل الفقه أن نقول : لما كان الأمر مقتضياً كراهة الضد لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر ولكن يكون مكروهاً فى نفسه ؛ فإن المأمور بالقيام فى الصلاة إذا قعد لا تفسد صلاته لأنه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام إذا أتى به بعد القعود ولكن القعود مكروه فى نفسه ، ولكون النهى مقتضياً فى ضده ما بينا من صفة السنة فلما لا ينعدم بالضد ما هو موجب صيغة النهى ؛ فإن ركن العدة الامتناع من الخروج والتزوج ، ثبت ذلك بصيغة النهى ؛ قال تعالى : « ولا يخرجن » وقال : « ولا تعزموا عقدة النكاح » فإن فعلت ذلك لم ينعدم به مأمور ما هو ركن الاعتداد حتى تنقضى العدة ، بخلاف الكف فى باب الصوم فإنه واجب بصيغة الأمر نصا ، قال تعالى : « ثم أتموا الصيامَ إلى الليل » فينعدم الأداء بمباشرة الضد وهو الأكل ، وعلى هذا قلنا العدتان تنقضيان بمضى مدة واحدة ؛ لأن الكف فى العدة ثابت بمقتضى النهى ولا تضايق فيما هو موجب النهى نصا وهو التحريم ؛ ولا يتحقق أداء الصومين فى يوم واحد لتضايق الوقت فى ركن كل صوم وهو الكف إلى وقت فإنه ثابت بالأمر نصًّا ولا يتحقق اجتماع الكفين فى وقت واحد ، وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله : من سجد فى صلاته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته ؛ لأن المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروها فى نفسه ولا يكون مفسداً للصلاة ، وعلى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد به الصلاة لأن تأدى المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذى يؤدى الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكماً فيصير هو كالحامل للنجاسة إذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسة مأمور به فى جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس ، كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً به فى جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل فى جزء من الوقت فيه ، وعلى هذا قال أبو يوسف بترك القراءة فى شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة ؛ لأنه مأمور بالقراءة فى الصلاة وذلك نهى عن ضده اقتضاء ، فترك القراءة ما لم يكن مفوتاً للفرض

لا يكون مفسداً ، ومع احتمال أداء شفع آخر بهذه التحريمة لا يتحقق فوات هذا الفرض فتبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع الأول بترك القراءة . وقال محمد رحمه الله : القراءة فرض من أول الصلاة إلى آخرها حكماً ، ولهذا لا يصلح الأمى خليفة للقارئ وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وأتى بفرض القراءة فى محلها ، وإذا كان مستديماً[1] حكماً يتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراءة فى ركعة فيخرج به من تحريمة الصلاة . وقال أبو حنيفة رحمه الله : كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا تفترض القراءة فى كل ركعة من الشفع عندنا كما تفترض فى كل ركعة من الفجر إلا أن بترك القراءة فى ركعة من التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة فى الصلاة نصا فلا تنقطع التحريمة وبترك القراءة فى الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعاً فيكون ذلك قطعاً للتحريمة ، وهكذا نقول فى الفجر فإن بترك القراءة فى ركعة يفسد الفرض ولكن لا تنحل التحريمة بل تنقلب تطوعاً فى إحدى الروايتين عن أبى حنيفة رحمه الله ، وفى الرواية الأخرى يقول فى التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه قائم فإذا فعل ذلك كان الكل فى حكم صلاة واحدة ولا تنقطع التحريمة بترك القراءة فى ركعة منها ، ومثل هذا الاحتمال غير موجود فى الفجر حتى إن فى ظهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنية الإقامة قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : لا تفسد بترك القراءة فى ركعة منها حتى إذا نوى الإقامة أتم صلاته وقضى ما ترك من القراءة فى الشفع الثانى فيجزيه ذلك ، وعلى هذا نقول إن بترك القراءة فى التطوع فى الركعتين جميعاً لا تنحل التحريمة عنده لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما فى فصل المسافر ولكنه يفسد لتحقق فوات ما هو فرض فى هذه الصلاة ؛ فإنه وإن بنى الشفع الثانى على تحريمته لا يخرج به من أن يكون الشفع الأول صلاة على حدة حقيقة وحكماً ، ولهذا لايفسد الشفع الأول بمفسد يعترض فى الشفع الثانى ، والمسائل التى تخرج على هذا الأصل يكثر تعدادها ، والله أعلم .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مستداماً .

فصل فى بيان أسباب الشرائع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الأمر والنهى على الأقسام التى بيناها لطلب أداء المشروعات ففيها معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سبباً لوجوب المشروعات ، والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب فى الإيجاب بأنفسها ، والخطاب يستقيم أن يكون سبباً موجباً للمشروعات إلا أن الله تعالى جعل أسباباً أخر سوى الخطاب سبب الوجوب(١) تيسيراً للأمر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة ، وقد دل على ما بيّنا قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فإن الألف واللام(٢) دليل على أن المراد أقيموا الصلاة التى أوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سبباً لها وأدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها ، كقول القائل أد الثمن فإنما(٣) يفهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع .

ثم أصل الوجوب فى المشروعات جبر لاصنع للعبد فيه ولا اختيار ؛ فإن الموجب هو الله تعالى تعبد العباد بما أوجبها عليهم ، فكما لا صنع لهم فى صفة العبودية الثابتة عليهم لاصنع لهم فى أصل الوجوب ، وباعتبار الأسباب التى جعلها الشرع سبباً لا اختيار لهم فى أصل الوجوب أيضاً ، كما أنه لا اختيار لهم فى السبب ، فأما وجوب الأداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند الأداء ، وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء فى المؤدّى ، وهذا لأن التكليف بقدر الوسع شرعاً ، وأصل الوجوب يثبت بتقرر السبب مع انعدام الخطاب بالأداء الثابت بالأمر والنهى ، فإن من مضى عليه وقت الصلاة وهو نائم تجب عليه الصلاة حتى يؤدى الفرض إذا أثبته ، فالخطاب موضوع عن النائم ، وكذلك المغمى عليه إذا لم يبق لتلك الصفة أكثر من يوم وليلة أو المجنون إذا لم تزدد جنونه على يوم وليلة يثبت حكم وجوب الصلاة

---

(١) سبب الوجوب يوجب شغل الذمة والخطاب يوجب فراغ الذمة فأنى يتحدان — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فالألف واللام .

(٣) وفى الهندية : فإنه ، وفى العثمانية : إنما .

فى حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه ، ألا ترى أن المجنون أو المغمى عليه لو كان كافراً فـكما[١]أفاق أسلم لم تلزمه قضاء الصلوات لـما لم يثبت الوجوب فى تلك الحالة فى حقه لانعدام الأهلية ؛ فإن الأسباب إنما توجب على من يكون أهلا للوجوب عليه ، وكذلك المغمى عليه فى جميع شهر رمضان أو المجنون فى بعض الشهر يثبت الوجوب فى حقهما حتى يجب القضاء بعد الإفاقة والخطاب موضوع عنهما ، وكذلك الزكاة على أصل الخصم تجب على الصبى والمجنون والخطاب موضوع عنهما ، وبالاتفاق يجب عليهما العشر وصدقة الفطر ، وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الأسباب منهما[٢] أو من الولى على سبيل النيابة عنهما كالصداق الذى يلزمهما بتزويج الولى إياهما ، والعتق الذى يستحقه القريب عليهما عند دخوله فى ملـكهما بالإرث وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما .

إذا تقرر هذا فنقول : الأسباب التى جعلها الشرع موجباً للمشروعات هى الأسباب التى تضاف المشروعات إليها وتتعلق بها شرعاً ؛ لأن إضافة الشىء إلى الشىء فى الحقيقة تدل على أنه حادث به كما يقال : كسب فلان أى حـدث له باكتسابه ، وقد يضاف إلى الشرط مجازاً أيضاً على معنى أن وجوده يكون عند وجود الشرط ولـكن المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ، وتعلق الشىء بالشىء يدل على نحو ذلك ، فحين رأينا إضافة الصلاة إلى الوقت شرعاً وتعلقها بالوقت شرعاً أيضاً حتى تتكرر بتكررها مع أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار وإن كان معلقاً بشرط ، ألا ترى أن الرجل إذا قال [لغيره[٣]] تصدق بدرهم من مالى لدلوك الشمس لايقتضى هذا الخطاب التكرار ، ورأينا أن وجوب الأداء الثابت بقوله تعالى : « أقم الصلاةَ لدُلوكِ الشمس » غير مقصور على المرة الواحدة ، ثبت أن تكرار الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس فى كل يوم ، ثم وجوب الأداء مرتب عليه[٤] بحكم هذا الخطاب ، وحرف اللام فى قوله تعالى : «لدُلوكِ الشمس» دليل على تعلقها بذلك الوقت ، كما يقال تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجوداً

---

(١) وفى الهندية : فلما .
(٢) وفى هامش العثمانية : أى بالإتلاف .
(٣) زيادة من العثمانية .
(٤) وفى الهندية : يترتب عليه .

عندها ، فعرفنا أن تعلق الوجوب بها بجعل الشرع ذلك الوقت سبباً لوجوبها[1] ، فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله ، وسببه فى الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه ، وهذه الآيات غير موجبة لذاتها ، وعقل من وجب عليه غير موجب عليه أيضاً ولـكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاه آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب ، كمن يقول لغيره هاك السراج فإن أضاء لك الطريق فاسلـكه كان الموجب للسلوك فى الطريق هو الآمر بذلك لاالطريق بنفسه ولا السراج ، فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق ، والتصديق من العبد والإقرار بمنزلة السلوك فى الطريق فهو واجب بإيجاب الله تعالى حقيقة ، وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات ، فإن العلم للشىء لا يكون موجباً لنفسه ، ولا نعنى أن هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى ظاهراً أو حقيقة ، وإنما نعنى أنها فى الظاهر سبب لوجوب التصديق والإقرار على العبد ، ولـكون هذه الآيات دائمة لا تحتمل التغير بحال إذ لايتصور للمحدث أن يكون غير محدث فى شىء من الأوقات فـكان فرضية الإيمان بالله تعالى دائماً بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل بحال ، ولهذا صححنا إيمان الصبى العاقل ؛ لأن السبب متقرر فى حقه والخطاب بالأداء موضوع عنه بسبب الصبا ؛ لأن الخطاب بالأداء يحتمل السقوط فى بعض الأحوال ولـكن صحة الأداء باعتبار تقرر السبب الموجب لاباعتبار وجوب الأداء ، كالبيع بثمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجهاً حتى يحل الأجل ، والمسافر إذا صام فى شهر رمضان كان صحيحاً منه فرضاً لتقرر السبب فى حقه وإن كان الخطاب بالأداء موضوعاً عنه قبل إدراك عدة من أيام أخر ، وهذا لأن صحة الأداء تـكون بوجود ماهو الركن ممن هو أهل والركن هو التصديق والإقرار ، والأهلية لذلك لا تنعدم بالصبا ، فبعد ذلك بامتناع صحة الأداء[2] لا يكون إلا بحجر شرعى ، والقول بالحجر لأحد عن الإيمان بالله تعالى محال ، فأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة ، وسبب[3] وجوبها

---

(١) أى لاتوجد الصلاة عند دلوك الشمس لا محالة فيكون تعليق الصلاة بدلوك الشمس تعلق الوجوب دون الوجود هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فبعد ذلك امتناع صحة الأداء .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وجعل سبب .

فى الظاهر هو الوقت فى حقنا وأمرنا بأدائها بقوله تعالى : «أقم الصلاة لدلوك الشمس» أى لوجوبها بدلوك الشمس ، والدليل عليه أنها تنسب إلى الوقت شرعاً ، فيقال فرض الوقت وصلاة الفجر والظهر ، وإنما يضاف الواجب إلى سببه ، وكذلك بتكرر الوجوب بتكرر الوقت ، والخطاب لايوجب التكرار وهى لاتضاف إلى الخطاب شرعاً وليس هنا سوى الوقت والخطاب ، فتبين بهذا أن الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخير لزوم الأداء بالخطاب إلى آخر الوقت .

فإن قيل : لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الأداء ولا خلاف أن وجوب الأداء بالخطاب فما الذى يكون واجباً بسبب الوقت ؟ قلنا : الواجب بسبب الوقت ماهو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب للوجوب ، وبيان هذا فى الصوم فإنه مشروع نفلا فى كل يوم وجد الأداء أو لم يوجد ، وفى رمضان يكون مشروعاً واجباً بسبب الوقت سواء وجد خطاب الأداء بوجود شرطه وهو التمكن من الأداء أو لم يوجد ، ألا ترى أن من كان مغمى عليه أو نائماً فى وقت الصلاة ثم أفاق بعد مضى الوقت يصير مخاطباً بالأداء لوجوبها عليه لوجود السبب وهو الوقت ولو كان هذا المغمى عليه أو النائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضى الوقت ثم أفاق وانتبه لم يكن عليه قضاؤها وقد صار مخاطباً عند الإفاقة فى الموضعين بصفة واحدة ولكن لما انعدمت الأهلية عند وجود السبب لم يثبت الوجوب فى حقه ، فلما وجدت الأهلية فى الفصل الأول ثبت الوجوب ، ومن باع بثمن مؤجل فالثمن يجب بنفس العقد والخطاب بالأداء متأخر إلى مضى الأجل فهذا مثله .

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر فى حال قيام الأهلية ولهذا أضيف إلى الشهر شرعا ويتكرر بتكرر الشهر ولم يجب الأداء قبل وجود الشهر وجاز بعد وإن كان الأداء[1] متأخراً كما فى حق المريض والمسافر ، فإن الأمر بالأداء فى حقهما بعد إدراك عدة من أيام أخر ، والوجوب ثابت فى الشهر بتقرر سببه حتى لو صاما كان ذلك فرضاً ، ألا ترى أن من كان مسافراً فى رمضان غير بالغ ثم صار مقيما بعد ما بلغ

---

(١) وفى العثمانية : الخطاب بالأداء .

خارج رمضان لا يلزمه الصوم ، ولو كان بالغاً فى رمضان مسافراً لزمه الأداء إذا صار مقيما وحالها عند الإقامة بصفة واحدة ، فعرفنا[١] أن الوجوب ثبت فى حق أحدهما بتقرر سببه دون الآخر . وبيان ما قلنا فى قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » معناه : فليصم فيه ؛ لأن الوقت ظرف للصوم وإنما يفهم من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده ؛ ولهذا ظن بعض المتأخرين[٢] ممن صنف فى هذا الباب أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالى ؛ لأن صلاحية الأداء مختص بالأيام .

قال رضى الله عنه : وهذا غلط عندى بل فى السببية للوجوب الأيام والليالى سواء ؛ فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالى وإنما جعله الشرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالى والأيام جميعاً ، والرواية محفوظة فى أن من كان مفيقاً فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ، ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حالة الإفاقة لم يلزمه القضاء [وكذلك المجنون إذا أفاق فى ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء[٣]] والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح ، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح ، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته ، وأيد ما قلنا قوله صلى الله عليه وسلم : « صوموا لرؤيته » فإنه نظير قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقد بينا فى الصلاة أن فى تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن بالأداء ؛ فإن من أسلم فى آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الصلاة فى الوقت يلزمه فرض الوقت فهنا وإن لم يثبت التمكن من الأداء بشهود الليل يتقرر سبب الوجوب ولكن بشرط احتمال الأداء فى الوقت[٤] ؛ ولهذا لو أسلم فى آخر يوم من رمضان قبل الزوال أو بعده لم يلزمه الصوم وإن أدرك جزءاً من الشهر ؛ لأنه ليس هنا معنى احتمال الأداء فى الوقت ، وقد قررنا هذا فيما سبق .

---

(١) وفى الهندية : عرفنا .

(٢) أراد به القاضى الإمام أبا زيد — هامش العثمانية .

(٣) زيادة من العثمانية والهندية .

(٤) احتمال أداء الصلاة فى آخر الوقت ثابت عقلا بتوقف الشمس — هامش العثمانية .

وسبب وجوب الحج البيت ولهذا يضاف إليه شرعاً ، قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ولهذا لا يتكرر بتكرر وقت الأداء ؛ لأن ما هو السبب غير متجدد ، فأما الوقت فهو شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب ولا يقال بدخول شوال يدخل الوقت ويتأخر الأداء إلى يوم عرفة ، فعرفنا أن الوقت سبب للوجوب إذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافة الوقت إليه مفيداً ويقال أشهر الحج كما يقال وقت الصلاة ، فعرفنا أنه سبب فيه ، وهذا لأن عندنا يجوز الأداء كما دخل شوال ، ولكن هذه عبادة تشتمل على أركان بعضها مختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص ، فما كان مختصا بوقت أو مكان لا يجوز فى غير ذلك الوقت كما لا يجوز فى غير ذلك المكان وما لم يكن مختصاً بوقت فهو جائز فى جميع وقت الحج ، حتى إن من أحرم فى رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتداً به من سعى الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر تلزمه إعادة السعى ، ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتداً به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر ؛ لأن السعى غير مؤقت فجاز أداؤه فى أشهر الحج ، وأما[1] الوقوف موقت فلم يجز أداؤه قبل وقته كما لا يجوز أداء طواف الزيارة يوم عرفة لأنه موقت بيوم النحر ، وكما لا يجوز رمى اليوم الثانى فى اليوم الأول ، وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود ترتب على الركوع فلا يعتد به قبل الركوع ، ولا يدل ذلك على أن الوقت ليس بوقت الأداء ، وبهذا تبين أن الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط جواز الأداء ووجوب الأداء فيه ، وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للوجوب فإن هذه عبادة بدنية وإنما كان البيت سبباً لوجوبها لأنها عبادة هجرة وزيارة تعظيما لتلك البقعة فلا يصلح المال سبباً لوجوبها ولا هو شرط لجواز الأداء أيضاً ، فالأداء من الفقير صحيح وإن كان لا يملك شيئاً وإنما المال شرط وجوب الأداء فإن السفر الذى يوصله إلى الأداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة إلا بحرج عظيم والحرج مدفوع ، فعرفنا أن المال شرط وجوب الأداء وهو نظير عدة من أيام أخر فى باب الصوم [فى حق المسافر[2]] فإنه شرط

---

(١) وفى الهدية : فأما .

(٢) زيادة من العثمانية .

وجوب الأداء حتى كان الأداء جائزاً قبله ، ولا يتكرر وجوب الأداء بتجدد مضي الأيام ، وهنا أيضاً لا يتكرر وجوب الأداء بتجدد ملك الزاد والراحلة ، فعرفنا أنه شرط لوجوب الأداء .

وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها شرعاً ، فيقال تطهر للصلاة ، فأما الحدث فهو شرط وجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » الآية ، لا أن يكون سبباً للوجوب ، وكيف يكون سبباً [للوجوب[1]] وهو ناقض للطهارة ؟ فما كان مزيلا للشيء رافعاً له لا يصلح سبباً لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه[2] ، وكان الوضوء على وضوء نوراً على نور ، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة ؛ فإن الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر لأنه ليس عليها وجوب الصلاة ، وبهذا تبين أن الطهارة ليست بعبادة مقصودة ولكنها شرط الصلاة وما يكون شرطاً للشيء يتعلق به صحته ، ووجوبه بوجوب الأصل بمنزلة استقبال القبلة فإن وجوبه بوجوب الصلاة والشهود فى باب النكاح ثبوتها بثبوت النكاح لكون الشهود شرطاً فى النكاح .

وسبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون نصاباً نامياً ، ألا ترى أنه يضاف إلى المال وأنه يتضاعف بتضاعف النُّصب فى وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا صدقة إلا عن ظهر غنى[3] » والغنى لا يحصل بأصل المال مالم يبلغ مقداراً وذلك فى النصاب شرعاً ، والوجوب بصفة اليسر ولا يتم ذلك إلا إذا كان المال نامياً ولهذا يضاف إلى سبب النماء أيضاً فيقال زكاة السائمة وزكاة التجارة ، فأما مضى الحول فهو شرط لوجوب الأداء من حيث أن النماء لا يحصل إلا بمضى الزمان ولهذا جاز الأداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وجواز الأداء لا يكون قبل تقرر سبب الوجوب حتى لو أدى قبل كمال النصاب لم يجز .

فإن قيل : الزكاة يتكرر وجوبها فى مال واحد باعتبار الأحوال ، وبتكرر الشرط لا يتجدد الواجب ؟ قلنا : ليس كذلك[4] بل يتكرر الوجوب بتجدد النماء الذى هو وصف

---

(١) زياده من العثمانية .

(٢) أى جاز أداء الوضوء بدون الحدث — هامش العثمانية .

(٣) الظهر صلة وتقديره لا صدقة إلا عن غنى - هامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : لا كذلك .

للمال وباعتباره يكون المال سبباً للوجوب ؛ فإن لمضى كل حول تأثيراً فى حصول النماء المطلوب من عين السائمة بالدر والنسل ، والمطلوب من ربح عروض التجارة زيادة القيمة .

وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغنى رأس يمونه بولايته عليه ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ، ويتضاعف الواجب بتعدد الرءوس من الأولاد الصغار والمماليك ، وإنما عرفنا هذا بقوله عليه السلام : « أدوا عن كل حر وعبد » وقال عليه السلام : « أدوا عمن تمونون[١] » وحرف عن للانتزاع ؛ فأما أن يكون المراد طريق الانتزاع بالوجوب على الرأس ، ثم أداء الغير عنه وهذا باطل ؛ فإنه لا يجب على الكافر والرقيق والفقير والصغير ، فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وفيه تنصيص على أن الرأس بالصفة التى قلنا هو السبب الموجب للوجوب ، وأما الفطر فهو شرط وجوب الأداء والإضافة إليه بطريق المجاز على معنى أن الوجوب عنده يكون ، وإنما جعلنا الفطر شرطاً والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليهما لأن تضاعف الواجب بتعدد الرءوس دليل محكم على أنه سبب والإضافة دليل محتمل ، فقد بينا أن الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ، ولأن التنصيص على المئونة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر ، فالمئونة إنما تجب عن الرءوس[٢] ؛ ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المئونة وعلى معنى العبادة لأن صفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء يعتبر لوجوب الأداء وذلك دليل كونه عبادة ، وصفة المئونة فى المؤدى دليل على أنه بمنزلة النفقة ، وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب فى وجوب الأداء[٣] بشهود وقت الفطر فى حق من لا يؤدى[٤] الصوم أصلا دليل على أن الفطر شرط وجوب الأداء ؛ فإن الكافر إذا أسلم ليلة العيد أو الصبى بلغ أو العبد عتق يلزمه الأداء بطلوع الفجر من يوم الفطر ؛ ولهذا لو أسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم ؛ لأن وقت الفطر عن رمضان فى حق وجوب الصدقة عند طلوع الفجر ، فإذا انعدمت الأهلية عند ذلك لم يجب الأداء ، وتكرر الوجوب

---

(١) مئونة الشىء ما يكون سبباً لبقاء ذلك الشىء — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : على الرءوس .

(٣) وفى العثمانية : وجوب الأداء .

(٤) وفى العثمانية : من لم يؤد .

يتكرر الفطر فى كل سنة بمنزلة تكرر وجوب الزكاة يتكرر الحول ؛ فإن الوصف الذى لأجله كان الرأس موجباً وهو المثونة يتجدد بمضى الزمان ، كما أن النماء الذى لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول .

وسبب وجوب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة النماء ، وسبب وجوب لخراج الأرض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ؛ ولهذا لو اصطلم الزرع آفة لم يجب العشر ولا الخراج ؛ ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب أرض واحدة بحال ؛ لأن كل واحد منهما مثونة الأرض النامية إلا أن العشر الواجب جزء من لنماء فلا بد من حصول النماء ليثبت حكم الوجوب فى محله بسببه ، ولهذا كان ، العشر معنى المثونة ومعنى العبادة ، فباعتبار أصل الأرض هو مثونة لأن تملك لأرض سبب لوجوب مثونة شرعاً وباعتبار كون الواجب جزءاً من النماء فيه معنى لعبادة بمنزلة الزكاة ، وفى الخراج معنى المثونة باعتبار أصل الأرض ، ومعنى الذلة اعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ، فالاشتغال بالزراعة مع الإعراض عن الجهاد سب للمذلة على ما روى أن النبى عليه السلام رأى شيئاً من آلات الزراعة فى دار تال « ما دخل [هذا[1]] بيت قوم إلا ذلوا » ولهذا يتكرر وجوب العشر بتجدد لخارج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرر وجوب الخراج فى حول واحد بحال ، لهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة ولم يجز تعجيل العشر لأن الأرض باعتبار تقيقة النماء توجب العشر وذلك لا يتحقق قبل الزراعة ؛ ولهذا أوجب أبو حنيفة حمه الله العشر فى قليل الخارج وكثيره وفى كل ما يستنبت فى الأرض مما له ثمرة قية وما لبست له ثمرة باقية سواء ؛ لأن الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر سفة الغنى فيمن يجب عليه باعتبار[2] النصاب لأجله[3] .

وسبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة معلومة ، وهو أن يكون كافراً حرا بنية صالحة للقتال ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال : جزية الرأس ، ويتكرر الوجوب

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية : ماعتبار .

(٣) أى لأجل الغنى وأنه ليس بشرط – هامش العثمانية

بتكرر[١] الحول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة ؛ فإن المعنى الذى كان الرأس سبباً موجباً باعتبار نصرة القتال ، وهذا لأن أهل الذمة يصيرون منا داراً ، والقتال[٢] بنصرة الدار واجب على أهلها ، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة لميلهم إلى أهل الدار المعادية لدارنا اعتقادا فأوجب عليهم فى أموالهم جزية عقوبة لهم على كفرهم ، وخلفاً عن النصرة التى قامت بإصرارهم على الكفر فى حقنا ، ولهذا تصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار ، وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة فى كل وقت ؛ فكذلك[٣] ما كان خلفاً عنها بتجدد وجوبها ، إلا أنه لا نهاية للحاجة إلى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر فى الزكاة .

وسبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه نحو الزنا للرجم والجلد ، والسرقة للقطع ، وشرب الخمر والقذف للحد ، والقتل العمد للقصاص .

وسبب وجوب الكفارات التى هى دائرة بين العقوبة والعبادة ما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والإباحة نحو اليمين المعقودة على أمر فى المستقبل إذا حنث فيها ، والظهار عند العود ، والفطر فى رمضان بصفة الجناية ، والقتل بصفة الخطأ .

فأما سبب المشروع من المعاملات فهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها ، وبيان ذلك أن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى قيام الساعة ، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس[٤] وبقاء النفس ؛ فبقاء الجنس بالتناسل ، والتناسل بإتيان الذكور الإناث فى موضع الحرث ، والإنسان هو المقصود بذلك ، فشرع لذلك[٥] التناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع ، وهو طريق الازدواج بلا شركة ، ففى التغالب فساد العالم ، وفى الشركة ضياع الولد[٦] لأن الأب إذا اشتبه يتعذر إيجاب مئونة الولد عليه ، وبالأمهات عجز عن اكتساب ذلك بأصل الجبلة فيضيع الولد ، وبقاء النفس إلى أجله إنما يقوم بما تقوم

---

(١) وفى العثمانية : بتجدد .
(٢) وفى العثمانية : القيام .
(٣) وفى العثمانية : وكذا ، وفى الهندية : فلذلك .
(٤) أراد بالجنس الأولاد وبالنفس الآباء — هامش العثمانية .
(٥) وفى العثمانية : لهذا .
(٦) لفظ (الولد) ساقط من العثمانية والهندية .

به المصالح للمعيشة وذلك بالمال ، وما يحتاج إليه كل واحد لكفايته لا يكون حاصلا في يده وإنما يتمكن من تحصيله بالمال ، فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد ، ولأن الله تعالى جعل الدنيا دار محنة وابتلاء ، كما قال تعالى : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه » والإنسان الذى هو مقصود غير مخلوق فى الدنيا لنيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التى هى عمل بخلاف هوى النفس ، قال الله تعالى : « وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون » فعرفنا أن ما جعل لنا فى الدنيا من اقتضاء الشهوات بالأكل وغير ذلك ليس لعين اقتضاء الشهوة بل لحكم آخر[1] وهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها ، إلا أن فى الناس مطيعاً وعاصياً ، فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لاتباع الأمر ، والعاصى يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدور بفعل الفريقين ، وللمطيع الثواب باعتبار قصده إلى الإقدام عليه ، والعاصى مستوجب للعقاب باعتبار قصده فى اتباع هوى النفس الأمارة بالسوء ، تبارك الله الحكيم الخبير القدير ، هو مولانا ، فنعم المولى ونعم النصير .

فصل فى بيان المشروعات من العبادات وأحكامها

قال رحمه الله : هذه المشروعات تنقسم على أربعة أقسام : فرض وواجب وسنة ونفل . فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وهو مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع ، وفى الاسم ما يدل على ذلك كله ؛ فإن الفرض لغة التقدير ، قال الله تعالى : « فنصف ما فرضتم » : أى قدرتم بالتسمية ، وقال تعالى : « سورة أنزلناها وفرضناها » : أى قطعنا الأحكام[2] قطعاً ، وفى هذا الاسم ما ينبىء عن شدة الرعاية فى الحفظ لأنه مقطوع به وما ينبىء عن التخفيف لأنه مقدر متناه كيلا يصعب علينا أداؤه ، ويسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ . وبيان هذا القسم فى الإيمان بالله تعالى ، والصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ فإن التصديق بالقلب

---

(١) وفى الهندية : بل لحكمة أخرى .

(٢) وفى العثمانية : فيها قطعا .

والإقرار باللسان بعد المعرفة فرض مقطوع به ، إلا أن التصديق مستدام فى جميع العمر لا يجوز تبديله بغيره بحال ، والإقرار لا يكون واجباً فى جميع الأحوال وإن كان لا يجوز تبديله بغيره من غير عذر بحال ، والعبادات التى هى أركان الدين مقدرة متناهية مقطوع بها . وحكم هذا القسم شرعاً أنه موجب للعلم اعتقاداً باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده ، وموجب للعمل بالبدن للزوم الأداء بدليله ، فيكون المؤدى مطيعاً لربه والتارك للأداء عاصياً ؛ لأنه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعة العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الأداء فيما هو من أركان الدين ؛ لا من أصل الدين إلا أن يكون تاركاً على وجه الاستخفاف فإن استخفاف أمر الشارع[1] كفر ، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذ ، فاسق لخروجه من طاعة ربه ، فالفسق هو الخروج ، يقال : فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها ، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها ، ولهذا كان الفاسق مؤمنا لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً ، ولـكنه خارج من الطاعة عملا ، والكافر رأس الفساق فى الحقيقة إلا أنه اختص باسم هو أعظم فى الذم ، فاسم[2] الفاسق عند الإطلاق يتناول المؤمن العاصى باعتبار أعماله .

فأما الواجب فهو ما يكون لازم الأداء شرعاً ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة ، والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط ، قال الله تعالى : « فإذا وجبت جنوبُها » : أى سقطت على الأرض ، فما يكون ساقطاً على المرء عملاً بلزومه إياه من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً يسمى واجباً ، أو هو ساقط فى حق الاعتقاد قطعاً وإن كان ثابتاً فى حق لزوم الأداء عملاً ، والفرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرض به أكثر ، ومنه سمى الحز فى الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال ، ويسمى السقوط على الأرض وجوباً لأنه قد لا يبقى أثره فى الباقى ، فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعا يسمى فرضا ؛ لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤد ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة فى طريقه يسمى واجباً ، وقيل الاسم مشتق من الوجبة وهى الاضطراب قال القائل :

(١) وفى العثمانية : الاستخفاف بأوامر الشرع

(٢) وفى العثمانية : واسم .

وللفؤاد وَجيب تحت أبْهَره   لَدْمَ الغلام وراءَ الغيب(١) بالحجر

أى اضطراب ، فلنوع شبهة فى دليله يتمكن فيه اضطراب فسمى واجباً ، وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة فى الصلاة ، وتعديل الأركان ، والطهارة فى الطواف ، والسعى فى الحج وأصل العمرة والوتر . والشافعى ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض ، فإن كان إنكاره ذلك للاسم فقد بينا معنى الاسم ، وإن كان للحكم فهو إنكار فاسد ؛ لأن ثبوت الحكم بحسب الدليل ، ولا خلاف بيننا وبينه أن هذا التفاوت يتحقق فى الدليل فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوى وهو دليل موجب للعمل بحسن(٢) الظن بالراوى وترجح جانب الصدق بظهور عدالته ، فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده ؛ لأن دليله لا يوجب علم اليقين ، ويجب العمل به لأن دليله موجب للعمل ويضلّل جاحده إذا لم يكن متأولاً بل كان رادا لخبر الواحد ، فإن كان متأولاً فى ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يضلّل ، ولوجوب العمل به يكون المؤدى مطيعاً والتارك من غير تأويل عاصياً معاقباً ، وهذا لأن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ فلا يثبت إلا بما يثبت النسخ به والنسخ لا يثبت بخبر الواحد ، فكذلك لا تثبت الزيادة فلا يكون موجباً للعلم بهذا المعنى ولكن يجب العمل به ؛ لأن فى العمل تقرير الثابت بالنص لا نسخ له ، إلا أن هذا يشكل على بعض الناس قبل التأمل على ما حكى عن يوسف بن خالد السمتى رحمه الله : قدمت على أبى حنيفة رضى الله عنه فسألته عن الصلاة المفروضة كم هى ؟ فقال : خمس ، فسألته عن الوتر ، فقال : واجب ، فقلت لقلة تأملى : كفرتُ(٣) فتبسم فى وجهى ، ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب والفريضة فرق كما بين السماء والأرض ، فيرحم الله أبا حنيفة ويجازيه خيراً على ما هدانى إليه . وبيان هذا أن فرضية القراءة فى الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به ، وهو قوله تعالى : « فاقرءوا ما تَيَسَّر من القرآن » وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد

---

(١) اللدم : الدق . والغيب : الحائط — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : لحسن .

(٣) قال لأبى حنيفة كفرت وإنما أضاف إلى نفسه تعظيما لأستاذه وهذا من المعاريض — هامش العثمانية .

فمن جعل ذلك فرضاً كان زائدا على النص ، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً كان مقرراً للثابت بالنص على حاله وعاملاً بالدليل الآخر بحسب موجبه ، وفى القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذى فيه شبهة عن درجته أو حط للدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل . وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالنص ، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد فلو أفسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضة كنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته فى الحجة ، ولو لم ندخل نقصاناً فى الصلاة بترك التعديل كنا حططناه عن درجته من حيث إنه موجب للعمل . وكذلك الوتر فإنه ثابت بخبر الواحد ، فلولم نثبت صفة الوجوب فيه عملاً كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون موجباً للعمل ، ولو جعلناه فرضاً كنا قد ألحقنا خبر الواحد بالنص الذى هو مقطوع به . وكذلك شرط الطهارة فى الطواف فإن فرضية الطواف بدليل مقطوع به ، واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة ، فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقاً لدليله[1] بالنص المقطوع به ، والقول بأنه يتمكن نقصان[2] فى الطواف حتى يعيد ما دام بمكة وإذا رجع إلى أهله يجبر النقصان بالدم نكون عملاً بدليله كما هو موجبه . وكذلك ترك الطواف بالحَطيم ، فإن كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد . وكذلك السعى فإن ثبوته بخبر الواحد لأن المنصوص عليه فى الكتاب : « فلا جناح عليه أن يَطَّوَّف بهما » وهذا لايوجب الفرضية . وكذلك العمرة ثبوتها بخبر الواحد ، فأما الثابت بالنص : « ولله على الناس حج البيت » وهذا لايوجب نوعين من الزيارة قطعاً ، والأضحية وصدقة الفطر على هذا أيضاً تخرج .

وأما السنة : فهى الطريقة المسلوكة فى الدين ، مأخوذة من سَنَن الطريق ، ومن قول القائل : سَنّ الماء إذا صبه حتى جرى فى طريقه ، وهو اشتقاق معروف ، والمراد به شرعاً ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة[3] بعده عندنا . وقال

---

(١) وفى العثمانية : لدليل فيه شبهة .

(٢) كذا فى النسخ ، ولعل الصواب النقصان أو نقصانا ، والله أعلم .

(٣) وفى العثمانية والهندية : أو أصحابه .

الشافعي : مطلق السنة يتناول سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ، وهذا لأنه لايرى تقليد الصحابي ويقول : القياس مقدم على قول الصحابي فإنما يتبع حجته لافعله ، وقوله بمنزلة من بعد الصحابة فإنه يتبع حجتهم لامجرد فعلهم وقولهم إذا لم يبلغوا حد الإجماع ؛ ولهذا قال فى قول سعيد بن المسيب رضى الله عنه : إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية : السنة[١] تنصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذلك قوله فى استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النفقة : السنة أنها تنصرف إلى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم [وكذلك قوله فى أن الحر لا يقتل بالعبد : السنة تنصرف إلى سنة رسول الله عليه السلام[٢]] فأما عندنا إطلاق هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين[٣] ، وقال عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عَضّوا عليها بالنّواجذ » إذا ثبت هذا فنقول : حكم السنة هو الاتباع ، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولا وفعلاً ، وكذلك الصحابة بعده ، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين ، فإن ذلك بمنزلة الواجب فى حكم العمل على ماقال مكحول رحمه الله : السنة سنتان : سنة أخذها هدى وتركها ضلالة ، وسنة أخذها حسن وتركها لابأس به ، فالأول نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها ، والثانى نحو مانقل من طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قيامه وقعوده ولباسه وركوبه ؛ وسننه فى العبادات متبوعة أيضاً ؛ فمنها ما يكره تركها ، ومنها ما يكون التارك مسيئاً ، ومنها ما يكون

---

(١) أى السنة هكذا بخلاف الخبر — هامش العثمانية .

(٢) مابين المربعين زيادة من العثمانية .

(٣) أى حين توفى عمر وترك الأمر شورى بين ستة نفر — هامش العثمانية .

المتبع لها محسناً ولا يكون التارك مسيئاً ، وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة فى باب الأذان من قوله يكره وقد أساء ولا بأس به ، وحيث قيل[١] يعيد فهو دليل الوجوب ، وعلى هذا الخلاف قول الصحابى : أمرنا بكذا ونهينا عن كذا عندنا لايقتضى مطلقه أن يكون الآمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعند الشافعى مطلقه يقتضى ذلك ، وقد[٢] كانوا يطلقون لفظ الأمر على ما أمر به أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، كما كانوا يطلقون لفظ السنة على سنة العمرين ، وتمام بيان هذا يتأتى فى موضعه إن شاء الله تعالى .

وأما النافلة : فهى الزيادة ، ومنه تسمى[٣] الغنيمة نفلا لأنه زيادة على ماهو المقصود بالجهاد شرعاً ، ومنه سمى ولد الولد نافلة لأنه زيادة على ماحصل للمرء بكسبه ، فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لاعلينا ، والتطوعات كذلك فإن التطوع اسم لما يتبرع به المؤمن عنده ويكون محسناً فى ذلك ولا يكون ملوماً على تركه فهو والنفل سواء ، وحكمه شرعاً أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا قلنا : إن الشفع الثانى من ذوات الأربع فى حق المسافر نفل ؛ لأنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا جوزنا صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام ، وراكباً مع القدرة على النزول بالإيماء فى حق الراكب وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة ؛ لأنه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقيد بوقت ، وفى مراعاة تمام الأركان والشرائط فى جميع الأوقات حرج ظاهر ، فلدفع الحرج جوزنا الأداء على أى وصف يشرع[٤] فيه لتحقيق كونه زيادة لنا . وقال الشافعى : آخره من جنس أوله نفل فكما أنه مخير فى الابتداء بين أن يشرع وبين أن لايشرع لكونه نفلا فكذلك يكون مخيراً فى الانتهاء ، وإذا ترك الإتمام فإنما ترك أداء النفل وذلك لايلزمه شيئاً كما فى المظنون . وقلنا نحن : المؤدى موصوف بأنه لله تعالى وقد صار مسلماً بالأداء ، ولهذا لومات كان مثاباً على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب الحق ، وهذا التحرز

---

(١) وفى العثمانية : يقول .
(٢) وفى الهندية : فقد .
(٣) وفى الهندية : سمى .
(٤) وفى العثمانية والهندية : نشط .

لا يتحقق إلا بالإتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي عبادة فيجب الإتمام لهذا وإن كان في نفسه نفلا ، ويجب القضاء إذا أفسده لوجود التعدي فيما هو حق الغير بمنزلة المنذور ، فالمنذور في الأصل مشروع نفلاً ولهذا يكون مستداماً كالنوافل إلا أن لمراعاة التسمية بالنذر يلزمه أداء المشروع نفلا ، فإذا وجب الابتداء لمراعاة التسمية فلأن يجب الإتمام لمراعاة ما وجد منه الابتداء ابتداء كان أولى ، وهو نظير الحج فإن المشروع منه نفلا يصير واجب الأداء لمراعاة التسمية حقًّا للشرع ، فكذلك الإتمام بعد الشروع في الأداء يجب حقاً للشرع ، وهذا[1] هو الطريق في بيان الأنواع الأربعة . ومما هو ثابت بخبر الواحد أيضاً تأخير المغرب للحاج إلى أن يجمع بينه وبين العشاء في وقت العشاء بالمزدلفة ؛ فإنه ثابت بقوله عليه السلام لأسامة بن زيد رضي الله عنهما « الصلاة أمامك » ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لو صلى المغرب في الطريق في وقت المغرب يلزمه الإعادة بالمزدلفة مالم يطلع الفجر ؛ فإذا طلع الفجر يسقط[2] عنه الإعادة ؛ لأن الوجوب بدليل موجب للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما في وقت العشاء وقد تحقق فوات هذا العمل بطلوع الفجر ، فلو ألزمناه القضاء مطلقا كنا قد أفسدنا ماأداه أصلاً وذلك حكم ترك الفريضة ، فكذلك الترتيب بين الفوائت ، وفرض الوقت ثابت بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل مالم يتضيق الوقت ؛ لأن عند الضيق تتحقق[3] المعارضة بتعين هذا الوقت لأداء فرض الوقت ، وكذلك عند كثرة الفوائت لأن الثابت بخبر الواحد الترتيب عملا وبعد التكرار في الفوائت يتحقق فوات ذلك ، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا ترك صلاة ثم صلى شهراً وهو ذاكر لها فليس عليه إلا قضاء الفائتة ، لأن فساد الخمس بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقاً وإنما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملاً عند كثرة الصلوات فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة ، والله أعلم .

---

(١) وفي العثمانية والهندية : هذا .
(٢) وفي العثمانية : سقط .
(٣) وفي العثمانية : تحققت .

فصل فى بيان العزيمة والرخصة

قال رحمه الله : العزيمة فى أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلاً بعارض . سميت عزيمة لأنها من حيث كونها أصلاً مشروعاً فى نهاية من الوكادة والقوة حقاً لله تعالى علينا بحكم أنه إلٓهنا ونحن عبيده ، وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وعلينا الإسلام والانقياد .

والرخصة : ما كان بناء على عذر يكون للعباد ، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم ، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد[1] يتفاوت حكم ما هو رخصة . والاسمان من حيث اللغة يدلان على ما ذكرنا ؛ لأن العزم فى اللغة هو : القصد المؤكد ، قال الله تعالى : « فنَسِيَ ولم نجد له عزْما » : أى قصدا متأكدا فى العصيان ، وقال تعالى : « فاصبر كما صبر أولو العَزْم من الرسل » ومنه جعل العزم يميناً ، حتى إذا قال القائل: أعزم كان حالفاً ؛ لأن العباد إنما يؤكدون قصدهم باليمين . والرخصة فى اللغة عبارة عن : اليسر والسهولة ، يقال : رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة وجود الأشكال وقلة الرغائب فيها ، وفى عرف اللسان تستعمل الرخصة فى الإباحة على طريق التيسير ، بقول الرجل لغيره : رخصت لك فى كذا ، أى أبحته لك تيسيراً عليك ، وقد بينا ما هو العزيمة فى الفصل المتقدم ؛ فإن النوافل لكونها مشروعة ابتداء عزيمة ، ولهذا لا تحتمل التغيير بعذر يكون للعباد حتى لا تصير مشروعة . وزعم بعض أصحابنا أنها ليست بعزيمة لأنها شرعت جبراً للنقصان فى أداء ما هو عزيمة من الفرائض ، أو قطعاً لطمع الشيطان فى منع العباد من أداء الفرائض ، من حيث إنهم لما رغبوا فى أداء النوافل مع أنها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى أداء الفرائض بطريق الأولى ، والأول أوجه ، فهذا الذى قالوا مقصود الأداء ، فأما النوافل[2] فمشروع ابتداء مستدام لا يحتمل التغير بعارض يكون من العباد .

وأما الرخصة قسمان : أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فالحقيقة نوعان : أحدهما أحق من الآخر ، والمجاز نوعان أيضاً : أحدهما أتم من الآخر فى كونه مجازاً .

---

(١) وفى الهنديه والعثمانية : فى أعذار العباد .

(٢) وفى العثمانية : النفل .

فأما النوع الأول فهو : ما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه ، فى ذلك الرخصة الكاملة بالإباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وذلك نحو إجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الإكراه ؛ فإن حرمة الشرك باتة لا ينكسف عنه لضرورة وجوب حق الله تعالى فى الإيمان به قائم أيضاً ومع هذا أبيح لمن خاف التلف على نفسه عند الإكراه إجراء الكلمة رخصة له ؛ لأن فى الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وبإجراء الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى ؛ فإن التصديق بالقلب باق والإقرار الذى سبق منه مع التصديق صح إيمانه ، واستدامة الإقرار فى كل وقت ليس بركن إلا أن فى إجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى صورة ، وفى الامتناع مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة ، لأن الممتنع مطيع ربه مظهر للصلابة فى الدين وما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فيكون أفضل ، والمترخص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعى فى دفع سبب الهلاك عنها ، فهذه رخصة له إن أقدم عليها لم يأثم ، والأول عزيمة حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجوراً ، وعلى هذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند خوف الهلاك ؛ فإن السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقاً لله تعالى قائم ولكن يرخص له فى الترك ، والتأخير بعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك وعجزه عن شد المعاضد عنه ، ولهذا لو أقدم على الأمر بالمعروف حتى يقتل كان مأجوراً لأنه مطيع ربه فيما صنع ، وفى هذا الفصل يباح له الإقدام عليه وإن كان يعلم أنه لا يتمكن من منعهم عن المنكر ، بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فإنه لا يسعه الإقدام ، لأن الفسقة معتقدون لما يأمرهم به وإن كانوا يعملون بخلافه ففعله يكون مؤثراً فى باطنهم لا محالة وإن لم يكن مؤثراً فى ظاهرهم ويتفرق جمعهم عند إقدامه على الأمر بالمعروف وإن قتلوه والمقصود تفريق جمعهم ، وأما المشركون غير معتقدين لما يأمرهم به المسلم فلا يتفرق جمعهم بصنيعه فإذا كان فعله لا ينكأ فيهم كان مضيعاً نفسه فى الحملة عليهم ، ملقياً بيده إلى التهلكة لا أن يكون عاملا لربه فى إعزاز الدين . وكذلك تناول مال الغير بغير إذنه للمضطر عند خوف الهلاك فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهوحق المالك ، ولهذا وجب الضمان

حقاً له ، وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقق الإكراه فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وكذلك إباحة الإفطار فى رمضان للمكره ، وإباحة الإقدام على الجناية على الصيد للمحرم . ولهذا النوع أمثلة كثيرة والحكم فى الكل واحد له أن يرخص بالإقدام على ما فيه رفع الهلاك عن نفسه فذلك واسع له ، تيسيراً من الشرع عليه ، وإن امتنع فهو أفضل له ولم يكن فى الامتناع عاملاً فى إتلاف نفسه بل يكون متمسكا بما هو العزيمة .

والنوع الثانى : ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجباً لحكمه إلا أن الحكم متراخ عن السبب [فلكون السبب القائم موجباً للحكم كانت الاستباحة ترخصاً للمعذور ولكون الحكم متراخياً عن السبب(١)] كان هذا النوع دون الأول ؛ فإن كمال الرخصة يبتنى على كمال العزيمة ، فإذا كان الحكم ثابتاً فى السبب فذلك فى العزيمة أقوى منه إذا كان الحكم متراخياً عن السبب ، بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات ، والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال ، فالحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات المطلق متراخ عن السبب فى المقرون بشرط الخيار أو الأجل ، وبيان هذا النوع فى الصوم فى شهر رمضان للمسافر والمريض فإن السبب الموجب شرعا وهو شهود الشهر قائم ، ولهذا لو أديا كان المؤدى فرضاً ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام أخر ، ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شىء ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية عنهما ، لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية ؛ والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخى الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل . ثم قال الشافعى رحمه الله : لما كان حكم الوجوب متأخراً(٢) إلى إدراك عدة من أيام أخر كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء متراخياً بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام أخر ، وقلنا نحن : الصوم أفضل لأن مع إباحة الترخص بالفطر للمشقة التى تلحقه بالصوم فى المرض أو السفر السبب الموجب قائم فكان المؤدى للصوم عاملاً لله تعالى فى إدراك الفرائض ، والمترخص بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفه فالأول عزيمة والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن

---

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٢) وفى العثمانية : متراخيا .

فى معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر ، فمن وجه الصوم مع الجماعة فى شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضى الشهر وإن كان أشق على بدنه ، ومن وجه الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه لكيلا تجتمع عليه مشقتان فى وقت واحد : مشقة السفر ومشقة أداء الصوم ، وإذا كان فى كل جانب نوع ترفه يخير بينهما للتيسير عليه ، وبعد تحقق المعارضة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لكونه مطيعاً فيه عاملا لله تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام فحينئذ يلزمه أن يفطر ؛ لأنه إن صام[١] فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيكون قاتلا نفسه وعلى المرء أن يتحرز عن قتل نفسه ، بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله لأن القتل هنا مضاف إلى فعل الظالم ، فأما هو فى الامتناع عن الفطر عند الإكراه مستديم للعبادة ، مظهر للطاعة عن نفسه فى العمل لله تعالى ، وذلك عمل المجاهدين .

وبيان النوع الثالث فى الإصر[٢] والأغلال التى كانت على من قبلنا ، وقد وضعها الله تعالى عنا ، كما قال تعالى : « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » وقال تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا إصرا » الآية ، فهذا النوع غير مشروع فى حقنا أصلاً ، لا بناء على عذر موجود فى حقنا بل تيسيراً وتخفيفاً علينا ، فكانت رخصة من حيث الاسم مجازاً وإن لم تكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرفع والنسخ أصلا فى حقنا ؛ فإن حقيقة الرخصة فى الاستباحة مع قيام السبب المحرم ، ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سميت رخصة مجازاً .

وأما بيان[٣] النوع الرابع فما يستباح تيسيراً لخروج السبب من أن يكون موجباً للحكم مع بقائه مشروعاً فى الجملة ؛ فإنه من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يشبه هذا النوع الثالث فكان مجازاً ، ومن حيث إنه بقى السبب مشروعاً[٤] فى الجملة يشبه

(١) وفى العثمانية والهندية : لو صام .
(٢) الإصر : الحمل الثقيل ، والأغلال : الأمور الشاقة — هامش العثمانية .
(٣) لفظ (بيان) ساقط من العثمانية والهندية .
(٤) أى بقاء السبب مشروعاً — هامش العثمانية .

النوع الثانى وهو أن الترخص باعتبار عذر للعباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من وجه دون وجه .

وبيان هذا النوع فى فصول : منها السَّلَمَ فإن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص فى السلم والسلم نوع بيع ، واشتراط العينية فى المبيع المشروع قائم فى الجملة ثم سقط هذا الشرط فى السلم أصلاً حتى كانت العينية فى السلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة ، وكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يتوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ، ويتوصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة من حيث إخراج السبب من أن يكون موجباً اعتبار العينية فيه مع بقاء هذا النوع من السبب موجباً له فى الجملة . وكذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة لليسر على معنى أن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ، ولهذا يشترط أن يكون اللبس على طهارة فى الرجلين ، وأن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طهارة كاملة ولو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل رجليه ، فعرفنا أن التيسير من حيث إخراج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملا فى الرجل ما دام مستتراً بالخف ، وتقدم الخف على الرجل فى قبول حكم الحدث ما لم يخلعهما مع بقاء أصل السبب فى الجملة . وكذلك الزيادة فى مدة المسح للمسافرفإنه رخصة من حيث إن السبب لم يبق فى حقه موجباً غسل الرجل بعد مضى يوم وليلة مالم ينزع الخف ، وعلى هذا ما ذكر(١) فى كتاب الإكراه أن من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو للإكراه فإنه لا يسعه الامتناع من ذلك ولو امتنع حتى مات كان آثماً ؛ لأن السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور فى قوله تعالى : « إلا ما اضطُررتم إليه » فالمستثنى لا يتناوله الكلام موجباً لحكمه ، ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعدم أصلا ، فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العبد خرج به السبب من أن يكون موجباً للحكم فى حقه ويلتحق الحرام فى هذه الحالة فى حقه بالحلال لما انعدم سبب الحرمة فى حقه ، ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون آثماً ؛ يوضحه أن سبب الحرمة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وعلى هذا ذكر .

وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لا يتحقق فى إتلاف الكل ، فكان الامتناع فى هذه الحالة إتلافاً للنفس من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلا يكون مطيعاً لربه بل يكون متلفاً نفسه بترك الترخص فيكون آثماً .

ومن هذا النوع ما قال علماؤنا رحمهم الله : إنه لا يجوز للمسافر أن يصلى الظهر أربعاً فى سفره وإن ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر أربعاً ؛ لأن السبب لم يبق فى حقه موجباً إلا ركعتين فكانت الأخريان نفلاً فى حقه ؛ ولهذا يباح له تركهما لا إلى بدل ، وخلط النفل بالفرض قصداً لا يحل ، وأداء النفل قبل إكمال الفرض يكون مفسداً للفرض فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته . والشافعى رحمه الله يقول : السبب الموجب للظهر أربع ركعات إلا أنه رخص له فى الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر فإن أكمل الصلاة كان مؤدياً للفرض بعد وجود سببه فيستوى هو والمقيم فى ذلك ، كما إذا صام المسافر فى شهر رمضان ، وجعل معنى الرخصة فى تخييره بين أن يؤدى فرض الوقت بأربع ركعات وبين أن يؤدى ركعتين بمنزلة العبد يأذن له مولاه فى أداء الجمعة فإنه يتخير بين أن يؤدى فرض الوقت بالجمعة ركعتين وبين أن يؤدى بالظهر أربعاً . وهذا غلط منه يتبين عند التأمل فى مورد الشرع على ما روى أن عمر رضى الله عنه قال : يا رسول الله ما بالنا نصلى فى السفر ركعتين ونحن آمنون ؟ فقال : « هذه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته » ونحن نعلم أن المراد التصدق بالإسقاط عنا وما يكون واجباً فى الذمة فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين ، ومثل هذا الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد كالعفو عن القصاص ، وكذلك إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالطلاق وإسقاط الشفعة ، فبهذا يتبين أن السبب لم يبق موجباً للزيادة على الركعتين بعد هذا التصدق ؛ فإن معنى الترخص فى إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين فى حقه لا فى التخيير ؛ فإن التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى المخير وتمليكه منه وذلك لا يتحقق هنا ، فالعبادات إنما تلزمنا بطريق الابتلاء ، قال الله تعالى « ليبلوكم أيكم أحسن عملا » وتفويض المشيئة إلى العبد بهذه الصفة فى أصل الوجوب أو فى مقدار الواجب يعدم معنى

الابتلاء ، وبهذا تبين أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم « فاقبلوا صدقته » بالوقوف على أداء الواجب من غير خلط النفل به ، وهكذا نقول فى الصوم إلا أن الرخصة هناك فى تأخير الحكم عن السبب وليس للعباد[1] اختيار فى رد ذلك إلا أن أصل السبب موجب فى حقه ولهذا يلزمه القضاء إذا أدرك عدة من أيام أخر . وبيان هذا فى قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة » وأداء الصوم يحقق ما ذكرنا أن المشيئة التامة والاختيار الكامل لا يثبت للعبد أصلاً ؛ فإن ذلك بربوبته[2] ، وذلك معنى قوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » : أى يتعالى أن يكون له رفيق فيما يختار ، ويتعالى أن يكون له اختيار لدفع ضرر عنه ، وهذا هو الاختيار الكامل ، فأما الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك فى أن يجر إلى نفسه منفعة باختياره أو يدفع عن نفسه ضرراً . ألا ترى أن الله تعالى خير الحالف بين الأنواع الثلاثة فى الكفارة ليحصل للمكفر الرفق لنفسه باختياره الأيسر عليه وهذا لا يتحقق فى التخيير بين القليل والكثير فى الجنس الواحد بوجه ، وسواء صلى ركعتين أو أربعاً فهو ظهر وببداهة العقول يعلم أن الرفق متعين فى أداء الركعتين ، فمن قال بأنه يتخير بين الأقل والأكثر من غير رفق له فى ذلك فإنه لا يثبت له خياراً يليق بالعبودية والعجز ؛ وخطأ هذا غير مشكل ، ومن يقول بأن للعبد أن يرد ما أسقط الله تعالى عنه بطريق التصدق عليه فخطؤه لا يشكل أيضاً لأن عفو الله تعالى عن العباد فى الآخرة لا يقول فيه أحد من العقلاء إنه يرتد برد العبد وإنه تخيير للعبد ، وهذا بخلاف العبد المأذون فى أداء الجمعة لأن الجمعة غير الظهر ، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق فى الأقل عدداً ، فأما ظهر المقيم وظهر المسافر فواحد فى الحكم فبالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شىء من معنى الرفق فيه . ونظير هذا العبد الجانى إذا جنى جناية يخير المولى بين الدفع والفداء فإن أعتقه المولى وهو لا يعلم بالجناية أو كان الجانى مدبراً تكون على المولى قيمته ولا خيار له فى ذلك ؛ لأن الجنس لما كان واحداً فالرفق كله متعين فى الأقل . وكذلك من اشترى شيئاً لم يره يثبت له خيار الرؤية لتحقيق معنى الرفق باسترداد الثمن عند فسخ

---

(١) وفى العثمانية : للعبد .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ربوبية .

البيع ، وفى السلم لا يثبت خيار الرؤية لأن برد المقبوض لا يتوصل إلى الرفق باسترداد الثمن ولكنه يرجع بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرفق .

فإن قيل : معنى الرفق هنا يتحقق من حيث إن ثوابه فى أداء الأربع أكثر وأداء الركعتين على بدنه أيسر فالتخيير لهذا المعنى . قلنا : أحكام الدنيا لا تبنى[1] على ما هو من أحكام الآخرة وهو نيل الثواب مع أن الثواب كله فى امتثال الأمر بأداء الواجب لا فى عدد الركعات ، فإن جمعة الحر فى الثواب لا يكون دون ظهر العبد ، وفجر المقيم فى الثواب لا يكون دون ظهره ، فعرفنا أن هذا المعنى لا يتحقق فى ثواب[2] الصلاة أيضاً وإنما يتحقق معنى الرفق فى الصوم من الوجه الذى قررنا أن فى الفطر نوع رفق له وفى الصوم نوع رفق آخر فكان التخيير بينهما مستقيما . ويخرج على هذا من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة على قول محمد رحمه الله ، وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بأيام لأنهما مختلفان حكماً ، ففى صوم سنة وفاء بالمنذور وأداء ما هو قربة ابتداء ، وصوم ثلاثة أيام كفارة لما لحقه بخلف الوعد المؤكد باليمين ، وقد بينا أن التخيير عند المغايرة يتحقق فيه معنى الرفق ، ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور فى حق موسى عليه السلام أنه فيما التزمه من الصداق بين الأقل والأكثر فى جنس واحد ، كما قال تعالى « على أن تأجُرَنى ثمانى حِجَجٍ فإن أتممت عشراً فمن عندك » لأن الزيادة على الثمانى كان فضلاً من عنده متبرعاً به ، فأما الواجب من الصداق وهو الأقل عندنا . هكذا فى مسألة الخلاف فالفرض ركعتان عندنا[3] والزيادة عليه نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض ، والله أعلم .

باب أسماء صيغة الخطاب فى تناوله المسميات وأحكامها

قال رضى الله عنه : أعلم بأن هذه الأسماء أربعة : الخاص والعام والمشترك والمؤول .
فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد ، وكل اسم لمسمى معلوم على

(١) وفى الهندية : تبتنى .
(٢) لفظ (ثواب) ساقط من العثمانية والهندية .
(٣) وفى الهندية : عيناً .

الانفراد ، ومنه يقال : اختص فلان بملك كذا : أى انفرد به ولا شركة للغير معه ، وخصنى فلان بكذا : أى أفرده لى ، وفلان خاص فلان ، ومنه سميت الخصاصة للانفراد عن المال وعن نيل أسباب المال مع الحاجة ، ومعنى الخصوص فى الحاصل الانفراد وقطع الاشتراك ، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل إنسان ، وإذا أريد به خصوص النوع قيل رجل ، وإذا أريد به خصوص العين قيل زيد .

وأما العام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى ، ونعنى بالأسماء هنا المسميات ، وقولنا لفظاً أو معنى تفسير للانتظام : أى ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً مرة كقولنا زيدون ، ومعنى تارة كقولنا من وما وما أشبههما . ومعنى العموم لغة : الشمول ، تقول العرب : عمهم الصلاح والعدل : أى شملهم ، وعم الخصب : أى شمل البلدان أو الأعيان ، ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة ، والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى العمومة ، فكل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء سمى عاماً لمعنى الشمول ، وذلك نحو اسم الشيء فإنه يعم الموجودات كلها عندنا .

وذكر أبو بكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسامى أو المعانى ، وهذا غلط منه ، فإن تعدد المعانى لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف ، وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمهما[1] وإنما يحتمل أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ وهذا يكون مشتركاً لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا ، وقد نص الجصاص فى كتابه على أن المذهب فى المشترك أنه لا عموم له ، فعرفنا أن هذا سهو منه فى العبارة أو هو مؤول ، ومراده أن المعنى الواحد باعتبار أنه يعم المحال يسمى معانى مجازاً ؛ فإنه يقال : مطر عام لأنه عم الأمكنة وهو فى الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد المحال الذى تناوله سماه معانى ، ولكن هذا إنما يستقيم إذا قال : ما ينتظم جمعاً من الأسامى والمعانى .

قال رضى الله عنه : وهكذا رأيته فى بعض النسخ من كتابه ، فأما قوله أو المعانى فهو سهو منه ، وذكر أن إطلاق لفظ العموم حقيقة فى المعانى والأحكام كما هو فى الأسماء والألفاظ . ويقال عمهم الخوف وعمهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ ، وهذا غلط أيضاً فإن المذهب أنه لا عموم للمعانى حقيقة وإن كان

---

(١) وفى الهندية : لا ينتظمها بتأنيث الضمير .

يوصف به مجازاً ، وسيأتيك بيان هذا الفصل فى باب بيان إبطال القول بتخصيص العلل الشرعية .

وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسامٍ لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد ، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر ، مثل اسم العين فإنه للناظر ، ولعين الماء ، وللشمس ، وللميزان ، وللنقد من المال ، وللشيء المعين لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على احتمال كون كل واحد مراداً بانفراده عند الإطلاق ، وهذا لأن الاسم يتناول كل واحد من هذه الأشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر ، وقد بينا أن لفظ الواحد لا ينتظم المعانى المختلفة . وبيان هذا فى لفظ البينونة فإنه يحتمل معنى الإبانة ومعنى البين ومعنى البيان ، يقول الرجل بان فلان عنى : أى هجرنى ، وبان العضو من الجسم : أى انفصل ، وبان لى كذا : أى ظهر ، فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينتظم هذه المعانى ولكن يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً ولهذا سميناه مشتركاً ، فالاشتراك عبارة عن المساواة ، وفى الاحتمال وجدت المساواة بينهما فبقى المراد به مجهولاً لا يمكن العمل بمطلقه فى الابتداء بمنزلة المجمل إلا أن الفرق بين المشترك والمجمل أنه قد[1] يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التأمل فى صيغة اللفظ فيرجح بعض المحتملات ويعرف أنه هو المراد بدليل فى اللفظ من غير بيان آخر ، والمجمل مالا يستدرك به المراد بمجرد التأمل فى صيغة اللفظ ما لم يرجع فى بيانه إلى المجمل ليصير المراد بذلك البيان معلوماً لا بدليل فى لفظ المجمل . وبيان المشترك فى لفظ القرء ، فبين العلماء اتفاق أنه يحتمل الأطهار ويحتمل الحيض وأنه غير منتظم لهما بل إذا حملناه على الحيض لدليل فى اللفظ وهو أن المرأة لا تسمى ذات القرء إلا باعتبار الحيض فينتفى كون الأطهار مراداً عندنا ، وإذا حمله الخصم على الأطهار لدليل فى اللفظ وهو الاجتماع أخرج الحيض من أن يكون مراداً باللفظ . وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله : لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موالٍ أعتقوه وموالٍ أعتقهم لا تصح الوصية ؛ لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به هو المولى الأعلى ويحتمل الأسفل وفى

---

(١) لفظ (قد) ساقط من العثمانية والهندية .

المعنى تغاير ، فالوصية للأعلى بمعنى المجازاة وشكراً للنعم ، وللأسفل للزيادة فى الإنعام والترحم عليه ، ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعاً للمغايرة بينهما فبقى الموصى له مجهولا . ولو حلف لا يكلم مواليه يتناول يمينه الأعلى والأسفل جميعاً باعتبار أن المعنى الذى دعاه إلى اليمين غير مختلف فى الأعلى والأسفل ، فلإيجاد المعنى لا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ فى هذا الحكم بمنزلة العام ، فإن اسم الشىء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل ، والمشترك احتماله الجمع من الأشياء باعتبار معان مختلفة ، فعرفنا به أن المراد واحد منها ، فاسم المولى إذا استعمله فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركا ، وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام .

وأما المؤول فهو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأى والاجتهاد ، ومن قولك آل يؤول : أى رجع ، وأولته بكذا إذا رجعته وصرفته إليه ، ومآل هذا الأمر كذا : أى تصير عاقبته إليه ، فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الأمر[١] ، قال تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » أى عاقبته وما يؤول إليه الأمر ، وهو خلاف المجمل ، فالمراد بالمجمل إنما يعرف ببيان من المجمل وذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهة ، مأخوذ من قولك : أسفر الصبح إذا[٢] أضاء وظهر ظهورا منتشراً ، وأسفرت المرأة عن وجهها : أى كشفت وجهها ، وهذا اللفظ مقلوب من التفسير فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه ؛ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » يعنى قطع القول بأن المراد هذا برأيه ، فإن من فعل ذلك فكأنه نصب نفسه صاحب الوحى فليتبوأ مقعده من النار ، وبهذا تبين خطأ المعتزلة أن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة ، فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأى ، فمن يقول إنه يستدرك به الحق قطعاً بلا شبهة فإنه داخل فى جملة من تناولهم هذا الحديث . وصار الحاصل أن العام أكثر انتظاماً للمسميات من الخاص ، والخاص فى معرفة المراد به أثبت من المشترك ، فى المشترك احتمال غير المراد[٣] ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت ، والمشترك فى إمكان معرفة المراد عند

---

(١) وفى العثمانية : الرأى .

(٢) وفى العثمانية والهندية : أى .

(٣) وفى العثمانية والهندية : احتمال المراد .

المأمول فيه للكلام أقوى من المجمل فليس فى المجمل إمكان ذلك بدون البيان على ما نذكره فى بابه ، إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان حكم الخاص

قال رضى الله عنه : حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة ، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا ، فإنه مبين فى نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فى قوله تعالى : « ثلاثة قروء » : إن المراد الحيض ؛ لأنا لو حملناه على الأطهار كان الاعتداد بقرأين وبعض الثالث ، ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل ، واسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه ، بمنزلة اسم الفرد فإنه لايحتمل العدد ، واسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى ؛ فنى حمله على الأطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه للمصير إليه ، وقلنا فى قوله : « اركعوا واسجدوا » إن فرض الركوع يتأدى بأدنى الانحطاط ؛ لأن اللفظ لغة موضوع للميل عن الاستواء ، يقال : ركعت النخلة إذا مالت ، وركع البعير إذا طأطأ رأسه ، فإلحاق صفة الاعتدال به ليكون فرضاً ثابتاً بهذا النص لا يكون عملا بما وضع له هذا الخاص لغة ، ولكن إنما يكون بصفة الاعتدال بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل ممكناً للنقصان فى الصلاة إذا تركه ولا يكون مفسداً للصلاة ؛ لأن ذلك حكم ترك الثابت بالنص ، ومن ذلك قوله تعالى : «وليطوّفوا بالبيت العتيق» فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو : الدوران حول البيت ، ثم إلحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضاً لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له وجعل الطهارة واجباً فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملاً بموجب كل دليل ؛ فإن ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل فبتركه يتمكن النقصان فى العمل شرعاً فيؤمر بالإعادة أو الجبر بالدم ليرتفع به النقصان ، ومن ذلك قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » الآية فإن اللفظ موضوع لغة لغسل هذه الأعضاء ،

ففرضية الغسل فى المغسولات والمسح فى الممسوحات[١] ثابت بهذا النص ، واشتراط النية والموالاة والترتيب والتسمية ليكون فرضاً لايزول الحدث بدونها مع وجود الغسل والمسح لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له ، وجعل ذلك واجباً أو سنة للإكمال كما هو موجب خبر الواحد يكون عملاً بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل دليل . فتبين أنّ فيما ذهب إليه الخصم حط درجة النص عن مرتبته أو رفع درجة خبر الواحد فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحاً . وقال الشافعى فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما » : فإن القطع لفظ خاص لمعنى معلوم ، فإبطال عصمة المـال والتقوّم الذى كان ثابتاً قبل فعل السرقة أو بعده قبل القطع لا يكون عملاً بهذا الخاص ، بل يكون زيادة أثبتموه بالرأى أو بخبر الواحد ، فقد دخلتم فيما أبيتم . ولـكنا نقول : ما أثبتنا ذلك إلا بلفظ خاص فى الآية وهو قوله تعالى : « جزاء بمـا كسبا نـكالا من الله » فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة أفعال العباد ، فثبت بهذا اللفظ الخاص أن القطع حق الله تعالى خالصاً ، وتبين به أن سببه جناية على حق الله تعالى ، ولا يجب القطع إلا باعتبار العصمة والتقوّم فى المسروق ، فبه يتبين أن العصمة والتقوّم عند فعل السرقة صار حقاً لله تعالى حيث وجب القطع باعتباره حقا له ويتم ذلك بالاستيفاء ؛ لأن ما يجب حقاً لله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء إذ المقصود به الزجر وذلك يحصل بالاستيفاء ، وبهذا التحقيق تبين أن العصمة والتقوّم لم يبق حقا للعبد فلا يجب الضمان به ، أو عرفنا ذلك من قوله تعالى : « جزاء بما كسبا[٢] » فإن الجزاء لغة يستدعى الـكمال ، من قولهم : جزى : أى قضى ، أو جزأ بالهمزة : أى كفى ، وكمال الجزاء باعتبار كمال السبب ، وهو أن يكون الفعل حراماً لعينه ، فمع بقاء التقوّم[٣] والعصمة حقا للمالك لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المـالك ، فعرفنا أنه لم يبق العصمة والتقوّم فى المحل حقا للعبد عندنا باعتبار خاص منصوص عليه ، ولا يدخل عليه الملك فإنه يبق للمالك حتى يسترده إن كان قائمـا بعينه ؛ لأن مع بقاء الملك له لاتنعدم صفة الـكمال فى السبب وهو كون

---

(١) وفى العثمانية : فى الممسوح .

(٢) وفى العثمانية والهندية : جزاء فإن .

(٣) وفى العثمانية والهندية : العصمة والتقوم .

الفعل حراماً لعينه ؛ ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبقى مملوكاً ويكون الفعل فيه حراماً لعينه حتى يجب الحد بشربه ، ولـكن لم يبق معصوماً متقوّماً لأنه حينئذ يكون بمنزلة عصير الغير فلا يكون شربه حراماً لعينه . ثم وجوب القطع باعتبار العصمة والتقوّم فى محل مملوك ، فأما المالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل ليظهر السبب بخصومته عند الإمام ؛ ولهذا لو ظهر بخصومة غير المـالك نقيم الحد بخصومة المـكاتب والعبد المأذون(١) المستغرق بالدين فى كسبه والمتولى فى مال الوقف ، ونحن إنمـا جعلنا ماوجب القطع باعتباره حقاً لله تعالى لضرورة كون الواجب محض حق الله تعالى وذلك فى العصمة والتقوّم دون أصل الملك . ومن هذه الجملة قوله تعالى : «أن تبتغوا بأموالـكم» فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد ، والباء للإلصاق ، فثبت له اشتراط كون المـال ملصقاً به بالابتغاء تسمية أو وجوباً ، والقول بتراخيه عن الابتغاء إلى وجود حقيقة المطلوب كما قاله الخصم فى المفوّضة أنه لا يجب المهر لها إلا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص ، فيكون فى معنى النسخ له ولا يجوز المصير إليه بالرأى . ومن ذلك قوله تعالى : «قد علمنا مافرضنا عليهم فى أزواجهم» فالفرض لمعنى معلوم لغة وهو التقدير والـكتابة فى قوله تعالى : « فرضنا » لمعنى معلوم لغة وهو إرادة المتكلم نفسه ، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً بل يكون إيجاب أصله بالعقد وبيان مقداره مفوضاً إلى رأى الزوجين يكون ترك العمل بهذا الخاص ، فإنما العمل به فيما قلنا إن وجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لاخيار له فيه للزوجين . ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعى فى قوله تعالى : « فإن طلّقها فلا تحل له من بعدُ حتى تنكح زوجاً غيره » إن كلمة « حتى » موضوع لمعنى لغة وهو الغاية والنهاية ، فجعله لمعنى موجب حِلاً حادثاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وإنما العمل به فى أن يجعل غاية للحرمة الحاصلة فى المحل ولا حرمة قبل استيفاء عدد الطلاق ولا تصور للغاية قبل وجود أصل الشىء ؛ فإن المنتهى بالغاية بعض الشىء فـكيف يتحقق قبل وجود أصله ! بل يكون وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : ما تناوله هذا الخاص فهو غاية لمـا وضع

(١) لفظ (المأذون) ساقط من العناية و لهدية

اللفظ له وهو عقد الزوج الثانى ؛ فإن النكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يطلق بمعنى العقد ، والمراد العقد هنا بدليل الإضافة إلى المرأة ، وإنما يضاف إليها العقد لتحقق مباشرته منها ، ولا يضاف إليها الوطء حقيقة لأنها محل الفعل لامباشرة للوطء ، فأما شرط الدخول فأثبتناه بحديث مشهور وهو ماروى أن امرأة رفاعة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن رفاعة طلّقنى فبتّ طلاقى فتزوجت بعبد الرحمن بن الزُّبير فلم أجد معه إلا مثل هذه وأشارت إلى هدبة ثوبها ، كانت تتهمه بالعنة ، فقال : « أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة ؟ » فقالت : نعم ، فقال : « لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك » ففى اشتراط الوطء للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل . وقال عليه السلام : « لعن الله المحلِّل والمحلَّل له » ولا خلاف بين العلماء أن الوطء من الزوج الثانى شرط لحل العود إلى الأول بهذه الآثار ، فنحن عملنا بما هو موجب أصل هذا الدليل بصفته فجعلناه موجباً للحل ، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالاً بنص ليس فيه بيان أصل هذا الشرط ولا صفته ، فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملا بكل خاص فيما هو موضوع له لغة . ومن ذلك قولنا فى قوله تعالى : « فإن طلّقها فلا تحلّ له » لأن[(١)] الفاء موضوع لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور فى قوله تعالى : « فيما افْتَدَتْ به » يكون بياناً خاصا أن إيقاع التطليقتين بعد الخلع متصلا به يكون عاملاً موجباً حرمة المحل ، بخلاف ما يقوله الخصم إن المختلعة لا يلحقها الطلاق . ومن ذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان » إلى قوله تعالى : « فلا جناح عليهما فيما افْتَدَتْ به » ففى الإضافة إليها ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذى يكون من جانب الزوج فى الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لاغيره وهو الفسخ ، فجعل الخلع فسخاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وجعله طلاقاً كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا بالمنصوص ؛ هذا بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس .

---

(١) وفى الثمانية : أن .

فصل فى بيان حكم العام

قال بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم فى القرون الثلاثة : حكمه الوقف فيه[١] حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو المجمل ، ويسمى هؤلاء الواقفية ، إلا أن طائفة منهم يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل .

وقال الشافعى : هو يجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعاً بل على تجوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل ، بمنزلة القياس فإنه يجب العمل به فى الأحكام الشرعية لا على أن يكون مقطوعاً به بل مع تجوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط ، ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداء وبخبر الواحد ، فقد جعل القياس وخبر الواحد الذى لا يوجب العلم قطعاً مقدماً على موجب العام حتى جوز التخصيص بهما ، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام ؛ على هذا دلت مسائله ؛ فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام : « التمر بالتمر كيلاً بكيل » فى حكم العمل به ، وجعل هذا قولاً واحداً له فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله ، فقال : يجب العمل فيهما بقدر الإمكان[٢] حتى يقوم دليل التخصيص[٣] على الوجه الذى ذكرنا .

والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله ، يستوى فى ذلك الأمر والنهى والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله ، فحينئذ يجب التوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل، فعلى[٤] هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله . قال محمد رحمه الله فى الزيادات : إذا أوصى بخاتم لرجل ثم أوصى بفصه لآخر بعد ذلك فى كلام مقطوع ، فالحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان ؛ لأن الإيجاب الثانى فى عين ما أوجبه للأول لا يكون

---

(١) وفى العثمانية : التوقف حتى .
(٢) وفى نسخة : مهما يقدر .
(٣) وفى العثمانية : الخصوص .
(٤) وفى العثمانية والهندية : وعلى .

رجوعاً عن الأول فيجتمع فى الفص وصيتان إحداهما بإيجاب عام والأخرى بإيجاب خاص ، ثم إذا ثبت المساواة بينهما فى الحكم يجعل الفص بينهما نصفين . وقال فى الوصايا : لو كانت الوصيتان بهذه الصفة فى كلام موصول كان الفص للموصى له خاصة ؛ لأنه إذا كان الكلام موصولاً كان آخره بيانا لأوله ، فيظهر به أن مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص . وقال فى المضاربة : إذا اختلف المضارب ورب المال فى العموم والخصوص فالقول قول من يدعى العموم أيهما كان ، فلولا المساواة بين الخاص والعام حكماً فيما يتناوله لم يصر إلى الترجيح بمقتضى العقد . قال : وإذا أقاما جميعاً البينة وأرخ كل منهما آخرهما تاريخاً أولى سواء كان مبينا[1] للعموم أو الخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعاً للخاص المتقدم كما جعل الخاص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة ، وظهر من مذهب أبى حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص فى العمل به ، نحو حفر[2] بئر الناضح فإنه رجح قوله عليه السلام : « من حفر بئراً فله مما حولها أربعون ذراعاً » على الخاص الوارد فى بئر الناضح أنه ستون ذراعاً ، فرجح قوله عليه السلام : «ما أخرَجت الأرضُ ففيه الْعُشر» على الخاص الوارد بقوله عليه السلام : « ليس فى الخضراوات صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ونسخ الخاص بالعام أيضاً كما فعله فى بول ما يؤكل لحمه فإنه جعل الخاص من حديث العرنيين فيه منسوخاً بالعام وهو قوله عليه السلام : « استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه » وأكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضاً إن العام الذى لم يثبت خصوصه بدليل[3] لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ، فزعموا أن المذهب هذا ؛ فإن قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لا يكون موجباً تخصيص العموم فى قوله تعالى : « فاقرءوا ما تيسر من القرآن » حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضاً . وكذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يُذكَرِ اسمُ الله عليه » عام لم يثبت خصوصه فإن الناسى جعل

(١) وفى الهندية : مثبتاً .

(٢) وفى العثمانية : حريم .

(٣) وفى العثمانية والهندية : بالدليل .

ذاكراً حكماً بطريقة إقامة ملته مقام التسمية تخفيفا عليه ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس [وكذلك قوله : « ومن دخله كان آمنا » عام لم يثبت تخصيصه ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس[1]] حتى يثبت الأمن بسبب الحرم لمباح الدم باعتبار العموم ، ومتى ثبت التخصيص فى العام بدليله فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما نبينه ، إن شاء الله تعالى .

أما الواقفون استدلوا بالاشتراك فى الاستعمال ، فقد يستعمل لفظ العام والمراد به الخاص ، قال تعالى « الذين قال لهم الناس » والمراد به رجل واحد ، وقد يستعمل لفظة الجماعة للفرد ، قال تعالى : « إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وقال : « رب ارجعون » وهذا فى كلام الخطباء ونظم الشعراء معروف ، فعند الإطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة المشترك يجب الوقف فيه حتى يتبين المراد ، أو نقول لفظ العام مجمل فى معرفة المراد به حقيقة لاحتمال أن يكون المراد بعض ما تناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل فى صيغة اللفظ ؛ ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان والتفسير [مطلق هذا اللفظ[2]] ما هو المراد به من العموم بأن تقول جاءنى القوم كلهم أو أجمعون ، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره بلفظ آخر كالخاص ، فإنه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتاً بموجبه بأن يقول جاءنى زيد كله أو جميعه ، ولما استقام ذلك فى العام عرفنا أنه غير موجب للإحاطة بنفسه والبعض الذى هو مراد منه غير معلوم ، فيكون بمنزلة المجمل .

والذين قالوا بأخص الخصوص قالوا : ذلك القدر يتيقن بأنه مراد سواء كان المراد الخصوص أو العموم فللتيقن به جعلناه مراداً ، وإنما الوقف فيما وراء ذلك ؛ وبيانه أن إرادة الثلاث من لفظ الجماعة وإرادة الواحد من لفظ الجنس متيقن به ، فمطلق اللفظ فى ذلك بمنزلة الإحاطة عند اقتران البيان باللفظ وذلك موجب الكلام ، فكذلك أخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام .

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

والدليل لعامة الفقهاء على أن العام موجب العمل بعمومه قوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم » والاتباع لفظ خاص فى اللغة بمعنى معلوم ، وفى المنزل عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل ، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس فى التوقف اتباع للمنزل ، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ماأوجبه صيغة الكلام إلا مايظهر نسخه بدليل ، فقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم على وجه لايمكن إنكاره ؛ فإن النبى عليه السلام حين دعا أبىّ بن كعب رضى الله عنه وهو فى الصلاة فلم يجبه بين له خطأه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول » وهذا عام ، فلوكان موجبه التوقف على مازعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى ، والصحابة رضى الله عنهم فى زمن الصديق حين خالفوه فى الابتداء فى قتال مانعى الزكاة استدلوا عليه بقوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله » وهو عام ، ثم استدل عليهم بقوله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » فرجعوا إلى قوله وهذا عام . وحين أراد عمر رضى الله عنه أن يوظف الجزية والخراج على أهل السواد استدل على من خالفه فى ذلك بقوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم » وقال أرى لمن بعدكم فى هذا الفىء نصيباً ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب ، وهذه الآية فى هذا الحكم نهاية فى العموم . ولما هم عثمان رضى الله عنه برجم المرأة التى ولدت لستة أشهر استدل عليه ابن عباس فقال : أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم ، قال الله تعالى : « وحملُه وفصالُه ثلاثون شهراً » وقال : « وفصالُه فى عامين » فإذا ذهب للفصال عامان بقى للحمل ستة أشهر ، وهذا استدلال بالعام . وحين اختلف عثمان وعلى رضى الله عنهما فى الجمع بين الأختين وطئاً بملك اليمين قال على رضى الله عنه : أحلتهما قوله تعالى : « أو ما ملكت أيمانكم » وحرمتهما قوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الأختين » فالأخذ بما يحرم أولى احتياطا ، فوافقه عثمان فى هذا ، إلا أنه قال : عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار الأصل . وحين اختلف على وابن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا ، فقال على رضى الله عنه : تعتد بأبعد الأجلين ، واستدل بالآيتين : قوله تعالى : « أربعة أشهر وعشراً » وقوله تعالى : « وأولاتُ الأحمال أجلهن

[...]ن حملهن » قال ابن مسعود رضى الله عنه : من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى ، يعنى قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » نزلت بعد قوله تعالى : « يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » فاستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص فى عدة المتوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام فى حق الحامل . واحتج ابن عمر على ابن الزبير فى التحريم بالمصة والمصتين بقوله تعالى : « وأخواتكم من الرضاعة » واحتج ابن عباس على الصحابة رضى الله عنهم فى الصرف بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا فى النسيئة » واحتجوا عليه بالعموم الموجب لحرمة الربا من الكتاب والسنة فرجع إلى قولهم . فبهذا تبين أنهم اعتقدوا وجوب العمل بالعام وإجراءه على عمومه . ولا معنى لقول من يقول : إنهم عرفوا ذلك بدليل آخر من حال شاهدوه أو ببيان سمعوه ؛ لأن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط ، وفى القول بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والإحالة على سبب آخر لم يعرف . ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت إلى يوم القيامة ، فلو كان ذلك فى حقهم باعتبار دليل آخر ما وسعهم ترك النقل فيه ، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر .

يؤيد ماقلنا حديث أبى بكر رضى الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة فى نقل الأخبار جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافا ، الحديث إلى أن قال : فيكم كتاب الله تعالى فأحلوا حلاله وحرّموا حرامه . ولم يخالف[1] أحد منهم فى ذلك ، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا لا بدليل آخر غير منقول إلينا . ثم العموم معنى مقصود من الكلام عام بمنزلة الخصوص فلابد أن يكون له لفظ موضوع يعرف المقصود بذلك اللفظ ؛ لأن الألفاظ لاتقصر عن المعانى ؛ وبيان هذا أن المتكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشىء فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص ، والمتكلم باللفظ العام بمعنى العام[2] له مراد فى العموم لايحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد بما هو مراد باللفظ العام ، فلابد من أن يكون

(١) وفى العثمانية : يخالفه .

(٢) لفظ (بمعنى العام) ساقط من العثمانية والهندية .

لمراده لفظ موضوع لغة وذلك صيغة العموم ، فإن من أراد عتق جميع عبيده فإنما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدى أحرار ، وهذا لفظ عام ، فمن جعل موجبه الوقف فإنه يشق على المتكلم بأن يحصل مقصوده فى العموم باستعمال[1] صيغته ، وما قالوا إنه قد استعمل العام بمعنى الخاص ، قلنا ويستعمل[2] أيضاً بمعنى الإحاطة على وجه لايحتمل غيره ، قال تعالى : « إن الله بكل شىء عليم » وقال تعالى : « إن الله لايظلم مثقال ذرة » وقال تعالى : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » فهذا الاستعمال يمنعهم عن القول بالتوقف فى موجب العموم . ثم العموم بهذه الصيغة حقيقة واحتمال إرادة المجاز لايخرج الحقيقة من أن تكون موجب مطلق الكلام ؛ ألا ترى أن بعد تعين الإحاطة فيه بقوله تعالى أجمعون أو كلهم لاينتفى هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم أن يقرن به الاستثناء ، قال تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس » ويقول الرجل : جاءنى القوم كلهم أجمعون إلا فلاناً وفلاناً . ثم هذا لايمنع القول بأن موجبه الإحاطة فيما تناوله فكذلك فى مطلق اللفظ ، مع أنا لا نقول إن مايقرن به يكون تفسيراً ، ولكن نقول وإن كان موجبه العموم قطعاً فهو غير محكم لاحتمال إرادة الخصوص فيه فيصير بما يقرن به محكماً إذا أطلق ذلك كما فى قوله : جاءنى القوم كلهم ؛ فإنه لا ينفى احتمال الخصوص بعد هذا إذا لم يقرن به استثناء يكون مغيراً له ، ومثله فى الخاص موجود فإن قوله جاءنى فلان خاص موجب لما تناوله ولكنه غير محكم فيه لاحتمال المجاز ، فإذا قال جاءنى فلان نفسه يصير محكماً وينتفى احتمال المجاز فى أن الذى جاءه رسوله أو عبده أو كتابه . ثم قال الشافعى رحمه الله : أجعل مطلق العام موجباً للعمل فيما تناوله ولكن احتمال الخصوص فيه قائم ومع الاحتمال لايصير مقطوعاً به فلا أجعله موجباً للعمل[3] فيما تناوله قطعا . ولكنا نقول : المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له لغة ، وهذه الصيغة موضوعة لمقصود العموم فكانت حقيقة فيها ، وحقيقة الشىء ثابت بثبوته قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازه كما فى لفظ الخاص ، فإن ما هو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز .

---

(١) وفى العثمانية : لاستعمال .

(٢) وفى العثمانية : وقد استعمل .

(٣) (للعمل) سقط من العثمانية والهندية

فإن قال قائل : إن الخاص أيضاً لا يوجب موجبه قطعاً لاحتمال إرادة المجاز منه وإنما يوجب موجبه ظاهراً مالم يتبين أنه ليس المراد به المجاز بدليل آخر بمنزلة النص فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن بقاء الحكم الثابت بالنص يكون ظاهراً لا مقطوعاً به لاحتمال النسخ وإن لم يظهر الناسخ بعد . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة ، هذا معلوم وإرادة المجاز موهوم والوهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر فى حكمه ، وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل ثبوت المجاز بإرادة المتكلم لا بصيغة الكلام وهى إرادة ناقلة للكلام عن حقيقته ، فما لم يظهر الناقل بدليله يثبت حكم الكلام مقطوعاً به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعاً وإن احتمل التغيير بشرط تعلقه به أو قيد بقيده[1] ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً ، بخلاف النص فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن النص يوجب الحكم ، فأما بقاء الحكم ليس من موجبات النص ولكن ماثبت فالأصل فيه البقاء حتى يظهر الدليل المزيل ، فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم الناسخ ، وهذا المعدوم غير مقطوع به فلهذا لا يكون بقاء الحكم مقطوعاً به فى ذلك الوقت حتى إن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انقطع احتمال النسخ كان الحكم الذى لم يظهر ناسخه باقياً قطعاً .

فإن قيل : فكذلك عدم إرادة المتكلم للمجاز ليس بمعلوم قطعاً بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم الناسخ فى ذلك الوقت بخلاف الشرط والاستثناء فانعدامهما ثابت بالنص ؛ لأن الشرط والاستثناء يكون مقارناً للنص فالإطلاق فيه على وجه يكون ساكتاً عن ذكر الشرط ، والاستثناء تنصيص على عدم الشرط والاستثناء ؟ قلنا : نعم ولكن الإرادة المغيرة للخاص عن حقيقته يكون فى باطن المتكلم وهو غيب عنا وليس فى وسعنا الوقوف على ذلك وإنما يثبت التكليف شرعاً بحسب الوسع فما ليس فى وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبراً أصلا إلى أن يظهر بدليله وعند ظهوره بدليله يجعل ثابتاً ابتداء ، فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً وهو بمنزلة خطاب الشرع لا يوجب الحكم فى حق المخاطب مالم يسمع به لأنه ليس فى وسعه العمل به قبل

(١) وفى هامش العثمانية : أو أضافه وعبر ذلك به .

السماع وعند السماع يثبت الحكم فى حقه ابتداء كأن الخطاب نزل الآن ، وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته إن كنت تحبينى فأنت طالق ؛ أو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أنا أحب ذلك يقع الطلاق ؛ لأن حقيقة المحبة والبغض فى باطنها ولا طريق لنا إلى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته ، ولكن طريق معرفتنا فى الظاهر إخبارها فيجعل الزوج معلقاً الطلاق بإخبارها حكماً ، فإذا قالت أحب يقع الطلاق لوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، وإذا ثبت هذا فى الخاص فكذلك فى العام فإن احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر بدليله فقبل ظهوره يكون موجباً الحكم فيما تناوله قطعاً ؛ إلا أن الشافعى يقول مع هذا احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس فى وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فنجعل العام موجباً الحكم فيما تناوله عملاً ولا نجعله موجبا للحكم قطعاً فيما يرجع إلى العلم به لبقاء احتمال الخصوص . وهكذا أقول فى الخاص : الإرادة المغيرة فيها احتمال إلا أن ذلك مانع عن ثبوت حكم الحقيقة عملا به فيكون فى معنى الناسخ الذى هو مبدل للحكم أصلاً ، والناسخ لا يكون مقترنا بالنص الموجب للحكم بل إنما يرد النسخ على البقاء ، فكذلك فى الخاص أجعل ظهور إرادة المجاز بدليله عاملاً ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً ، وأما إرادة الخصوص لا يكون رافعاً للحكم أصلا فيبقى معتبراً مع وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعاً ، وعلى هذا نقول فى قوله إن كنت تحبينى إنه يقع الطلاق إذا أخبرت به لأن ما ليس فى وسعه الوقوف عليه وهو حقيقة المحبة والبغض بحال[1] فيسقط اعتباره فى حكم العمل ، ولو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أحب لا يقع الطلاق ؛ لأن كذبها ههنا معلوم قطعاً فإن أحداً ممن له طبع سليم لا يحب النار ، ويكون هذا بمنزلة العام الذى ليس فيه احتمال الخصوص ، كقوله تعالى : « إن الله بكل شئ عليم » فإن حقيقة الموجب بمثل هذا العام معلوم قطعاً بخلاف العام الذى هو محتمل الخصوص . ولكن الجواب عنه أن نقول : كما أن الله تعالى لم يكلفنا ما ليس فى وسعنا فقد أسقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وفى اعتبار الإرادة الباطنة فى العام الذى هو محتمل لها نوع حرج ؛

(١) وفى العثمانية والهندية : محتمل

فالتميز بين ما هو مراد المتكلم وبين ما ليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم وسقط اعتباره شرعاً ، وبقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذى لايتوصل إليه إلا بحرج ؛ ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله ، ولكن اعتدال الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث العادة وهو البلوغ عن عقل ، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير ، ثم دار الحكم معه وجوداً وعدماً حتى إنه وإن اعتدل[1] حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم حكماً فى [حق[2]] توجه الخطاب عليه ، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجهاً أيضاً لهذا المعنى ، ومن نظر عن إنصاف لا يشكل عليه أن الحرج فى التأمل فى إرادة المتكلم ليتميز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج بالتأمل فى أحوال الصبيان ليتوقف على اعتدال حالهم ، وهذا أصل كبير فى الفقه ، فإن الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة ، كما قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال الناس وله سبب ظاهر وهو السير المديد فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى وأسقط وجود حقيقة المشقة فى حق المقيم لانعدام السبب الظاهر إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه فذلك أمر وراء المشقة ، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وإن لم تلحقه المشقة حقيقة . وكذلك الاستبراء فإنه يجب التحرز عن خلط المياه المحترمة إلا أن ذلك باطن وله سبب ظاهر وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لأن زوال ملك اليمين لا يوجب ما يستدل به على براءة الرحم من عدة أو استبراء ، فأقام الشرع استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو اشتغال الرحم بالماء فى حق وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء ؛ ولهذا قلنا : لو اشتراها من صبي أو امرأة أو اشتراها وهى بكر أو حاضت عند البائع بعد الوطء قبل أن يبيعها يجب الاستبراء لاعتبار السبب الظاهر ؛ ولهذا قلنا فى النكاح لا يجب الاستبراء وإن علم أنها وطئت قبل أن يتزوجها وطئاً محرماً بأن تزوج أمة كان قد وطئها قبل أن يتزوجها لأن الأصل فى النكاح الحرة ؛ فإن الرق عارض والازدواج بين الشخصين باعتبار

---

(١) وفى العمانية : إذا اعتدل .

(٢) زيادة من العمانية

الأصل ، وباعتبار صفة الحرمة زوال ملك الوطء عن الحرة يعقب عدة موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة إلى إقامة استحداث ملك الوطء بالنكاح مقام حقيقة اشتغال الرحم في إيجاب الاستبراء للتحرز عن الخلط ؛ وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق الساعة إن كان في علم الله أن فلاناً يقدم إلى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداء ، بمنزلة ما لو قال أنت طالق الساعة إن قدم فلان إلى شهر ومعلوم أن بعد قدومه قد تبين أنه كان في علم الله قدومه إلى شهر وأن التعليق كان بشرط موجود حقيقة ، ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه إلابعد القدوم صار القدوم الذى به يتبين لنا شرطاً لوقوع الطلاق [فيقع الطلاق[1]] عنده ابتداء ، بخلاف ما لو قال : أنت طالق الساعة إن كان زيد في الدار ثم علم بعده شهر أن زيداً في الدار يومئذ فإنه يكون الطلاق واقعاً من حين تكلم به ؛ لأنه كان لنا طريق إلى الوقوف على ما جعله شرطاً حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته ، ولكن تبين عند ظهوره أن الطلاق كان واقعاً لأنه علقه بشرط موجود ، والذى تحقق ما ذكرنا أن صاحب الشرع خاطبنا بلسان العرب فإنما يفهم من خطاب الشرع ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم ، ومن يقول لعبده أعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية وهم مائة نفر نعلم قطعاً أن مراده إعطاء كل واحد منهم درهماً ، بمنزلة ما لو قال أعط كل واحد منهم درهماً ، وكذلك يفهم من الخاص والعام في مخاطبات الشرع الحكم قطعاً فيما تناوله كل واحد منهما . ومن قال لغيره : لا تعتق عبدى سالما ثم قال أعتق البيض من عبيدى وسالم بهذه الصفة فإنه يكون له أن يعتقه وبإعتاقه يكون ممتثلا للأمر لا مرتكباً للنهى ، فكذلك نقول في العام المتأخر في خطاب الشرع إنه يكون قاضياً فيما تناوله على الخاص ، وإذا كان حكم الخاص ثابتاً قطعاً فيما تناوله فلابد من أن يكون العام كذلك ليكون قاضياً عليه .

فإن قيل : أليس أن تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد جائز ، ومعلوم أن القياس وخبر الواحد لايوجب العلم قطعاً فكيف يكون رافعاً للحكم الثابت قطعا بصيغة

---

(١) زيادة من العثمانية .

فالعموم إذا كانت هذه الصيغة توجب موجبها قطعاً ؟ قلنا : مثل هذا يلزمك فى الخاص فإن صرفه عن الحقيقة إلى المجاز بالقياس وخبر الواحد جائز .

ثم الجواب على ما اختاره أكثر مشايخنا رحمهم الله أن تخصيص العام الذى لم يثبت خصوصه ابتداء لايجوز بالقياس(١) [وخبر الواحد(٢)] وإنما يجوز ذلك فى العام الذى ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل مايوجبه العام وهو خبر متأيد بالاستفاضة أو مشهور فيما بين السلف أو إجماع ، فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وخبر الواحد ماهو المراد بصيغة العام بعد أن خرج من أن يكون موجباً للحكم فيما يتناوله قطعاً على ما نبينه فى فصل العام إذا دخله خصوص ، وهذا لأن ما أوجبه القياس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون فى جملة ما تناوله دليل الخصوص ويحتمل أن يكون فى جملة ما تناوله صيغة العام ، فإنما يرجح بالقياس وخبر الواحد أحد الاحتمالين .

فإن قيل : ماذهبت إليه أولى فإن الأصل هو وجوب العمل بالأدلة الشرعية ما أمكن وذلك فى ترتيب العام على الخاص كما قلت لا فى رفع الخاص بالعام كما قلتم ، فإن من أثبت التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص أصلاً وببعض ماتناوله العام ، ومن قال بترتيب العام على الخاص هو عامل بحقيقة الخاص وبالعام أيضاً فيما تناوله بحسب الإمكان فيكون هذا أولى بالمصير إليه . قلنا : هذا إنما يستقيم بعد ثبوت الإمكان وبعد ماقررنا أن كل واحد منهما موجب فيما تناوله الحكم قطعاً لا إمكان ، أرأيت لو قال قائل : أنا أعمل بالعام فى كل ما تناوله وأحمل الخاص على المجاز فأعمل به وبهذا الطريق(٣) يكون هذا عملاً منه بالدليلين لا ، فكذلك قولك : أنا أعمل بالخاص وأترك موجب العام فيما تناوله [لا يكون(٤)] عملا بهما مع أن موجب الدليل ليس كله العمل به بل العمل به والمدافعة به عند

---

(١) وفى هامش العثمانية : القياس غير موجب ابتداء حتى يقال الموجب لايصلح مرجحا وبالقياس يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة الأصل لا بعلة ابتداء .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية فأعمل به بهذا الطريق هل يكون هذا .

(٤) زيادة من الهندية والعثمانية .

التعارض[١] بمنزلة الشهادات فى الخصومات بين العباد فإثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحد منهما لا يكون تركا للعمل بأحدهما ، ثم سوى الشافعى رحمه الله فيما أثبته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين مالا يحتمله لعدم محله فيما هو المحتمل فجعل كل واحد منهما حجة لإثبات الحكم مع ضرب شبهة . وبيان هذا فى قوله تعالى : « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة » وقال تعالى : « أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون » وقال تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ! » فإن نفى المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلمنا بالمساواة بينهما فى حكم الوجود والإنسانية والبشرية والصورة ، فقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو الممكن حتى لا يسوّى بين الكافر والمؤمن[٢] فى حكم القصاص وفى حكم شراء العبد المسلم ولا يشاكله ؛ لأن العمل بالدليل الشرعى واجب بحسب الإمكان وانعدام الإمكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعاً ، فكما أن دليل الخصوص فيما يحتمل العموم لا يخرج العام بصيغة العام من الحكم فيما يثبت من أن يكون حجة فيما وراء ذلك فكذلك عدم احتمال العموم حسا لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما يحتمله . وحاصل مذهبه أنه يسوى بين محتمل الحال[٣] وبين محتمل اللفظ فيما يثبت بصيغة العام من الحكم وفيما يثبت من الشبهة المانعة من العلم به قطعاً ، ونحن نقول : فيما ذهب إليه تحقق الحرج الذى هو مدفوع وهو الوقوف على مراد المتكلم ليعمل به فيما يحتمل العموم ، واعتبار الإرادة المغيرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجباً قطعاً فيما تناوله ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز شرعاً ، وبه تبين فساد التسوية بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ ، وتبين أن موجب العموم لا يثبت فيما لا يتمكن العمل بعمومه لانعدام محل العموم ، وسنقرر هذا فى الفصل الذى يأتى وهو العام إذا خصص منه شىء ، وإنما سوينا فى موجب العام بين الخبر والأمر والنهى لأن ذلك حكم صيغة العموم ، وهذه الصيغة متحققة فى الأخبار كما فى الأمر والنهى ، والله أعلم بالصواب .

---

(١) أى عند التعارض قبل الترجيح — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية : والمسلم .

(٣) أى حال المحل عند قبوله العموم فى العمل بالعموم بقدر الإمكان فيهما . كذا بهامش العثمانية .

فصل فى بيان حكم العام إذا خصص[1] منه شيء

قال رضى الله عنه [وعن والديه[2]] : كان أبو الحسن الكرخى رحمه الله يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف : العام إذا لحقه خصوص لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوماً أو مجهولاً إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوماً . وقال بعضهم : إذا خص منه شيء مجهول فكذلك الجواب وإن خص منه شيء معلوم فإنه يبقى موجباً الحكم فيما وراء المخصوص قطعاً . وقال بعضهم : هكذا فيما إذا خص شيء معلوم ، وإن خص منه شيء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه كما كان قبل دليل الخصوص .

قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله فى العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء المخصوص سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً ، بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله فى موجب العام قبل الخصوص ، والدليل على أن المذهب هذا أن أبا حنيفة رضى الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص ، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاصقة بقول النبي عليه السلام : « الجار أحق بصقبه[3] » وهذا عام قد دخله خصوص ، واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام لحقه خصوص ، وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس ، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ؛ لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً فكيف يصلح أن يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ! وتبين أن هذا العام دون الخبر الواحد : لأن القياس لا يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا ؛ ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة فى الصلاة وتركنا القياس به ، وأبو حنيفة أخذ

---

(١) وفى العثمانية والهندية : خص .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٣) أى لم يثبت للجار المقابل شفعة مع الملاصق — كذا بهامش العثمانية .

بخبر الواحد فى الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به ، ثم إن خبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً فما هو دونه أولى .

وأما الكرخى احتج وقال(١) : الخصوص الذى يلحق العام يسلب حقيقته فيصير مجازا ومجازه فى مراد المتكلم ، وذلك لا يتبين إلا ببيان من جهته فصار مجملا يجب التوقف فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم ، نحو قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإنه لما انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هنا ، وهذا لأنه لو بقى حجة فيما وراء المخصوص كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوماً فيكون ثابتاً به لكونه متيقناً كالذى يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم ؛ ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين به أن المخصوص لم يكن داخلاً فيما هو المراد بالكلام ، كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً ، فأما ما يكون طارئاً فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص ، وإن كان المستثنى مجهولاً يصير ما وراءه بجهالته مجهولاً كما أن المستثنى إذا تمكن فيه شك يصير ما وراءه مشكوكا فيه ، حتى إذا قال : مماليكى أحرار إلا سالماً وبزيغا لم يعتق واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه ، فيثبت حكم الشك فيهما ، وإذا صار ما بقى مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه ، كما فى قوله تعالى : «وما يستوى الأعمى والبصير» وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً ؛ لأنه يجوز أن يكون معلولاً وهو الظاهر ؛ فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلاً للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك وبالتعليل لا ندرى أن حكم الخصوص إلى أىّ مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولاً أيضاً ، وعلى ما قاله الكرخى يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثر العمومات قد خص منها شىء ، وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السلف فى الصدر الأول فإنهم احتجوا بالعمومات التى يلحقها(٢) [خصوص كما احتجوا بالعمومات التى لم يلحقها خصوص ، ودعواه أنه

---

(١) وفى العثمانية : فقال .

(٢) وفى العثمانية : لحقها .

يصير به مجازاً كلام لا[1]] معنى له ، فإن الحقيقة ما يكون مستعملا فى موضوعه ، والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضوعه ، وإذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثة حقيقة كما يتناول المائة والألف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه ؟ ! .

فإن قيل : البعض غير الكل من هذه الصيغة وإذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فإذا أريد به البعض كان مجازاً فيه ، ثم هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعى رحمه الله أنه لا يجوز التخصيص من العموم إلى أن يبقى منه ما دون الثلاث[2] ، فأما على أصلكم فيجوز التخصيص إلى أن لا يبقى منه أكثر من واحد[3] ولا شك أن صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقة ؟ قلنا : نعم ولكن ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء ؛ فإن الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض ، ولهذا إذا لم يبق[4] شىء بعد دليل الخصوص كان نسخاً لا تخصيصاً كما فى الاستثناء ؛ فإنه إذا لم يبق شىء بعد الاستثناء بحال لا يكون ذلك استثناء صحيحاً ، وإذا كان الباقى منه دون الثلاث فهو كل أيضاً ، وإن كانا[5] بصيغة العموم ؛ لأنه لا يحتمل[6] أن يكون الباقى أكثر من ذلك على وجه يكون الباقى جمعاً حقيقة ، فبهذا الطريق صححنا التخصيص كما يصح استثناء الكل بهذا الطريق ، فإنه لو قال : مماليكى أحرار إلا فلاناً وفلاناً ، وليس له سواهما كان الاستثناء صحيحاً لاحتمال أن يكون المستثنى بعضاً إذا كان له سواهما ، بخلاف ما لو قال : مماليكى أحرار إلا مماليكى ؛ وأما وجه القول الثانى ما بينا أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء ، فإذا كان المخصوص مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً أيضاً والمجهول لا يكون دليلا موجباً ، وأما إذا كان معلوماً فما وراءه يكون معلوماً أيضاً ، وكما أن الكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون مقطوعا به إذا

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .
(٢) أى لا يجوز التخصص على وجه يكون الباقى تحت العام أقل من الثلاث — هامش العثمانية.
(٣) أى يجوز التخصيص حتى يبقى الواحد — هامش العثمانية .
(٤) وفى العثمانية : لولم يبق .
(٥) وفى العثمانية والهندية (كان) مفردا مكان التثنية .
(٦) وفى العثمانية والهندية : لأنه يحتمل .

كان المستثنى معلوماً فكذلك العام إذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه ويكون موجباً فيه ما هو حكم العام ؛ لأن دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة موجبة قطعاً ، ولا معنى لما قال الكرخي رحمه الله إنه يحتمل التعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل[١] التعليل فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مراداً بالكلام أصلا والعدم لا يعلل ، وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السرقة ؛ لأنه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن الْمِجَنّ على ما روى «كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما دون ثمن المجن » وكذلك بآية البيع فإنه[٢] لحقها خصوص مجهول وهو حرمة الربا ، وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة وقد لحقها خصوص مجهول وهو السقوط باعتبار تمكن الشبهة على ما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ادرءوا الحدود بالشبهات » .

ووجه القول الثالث أن التخصيص إنما يكون بكلام مبتدأ بصيغة عى حدة تتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه مما لو كان طارئاً كان رافعا على وجه النسخ فإذا كان مقارناً كان ثابتاً[٣] ، ومثل هذا لا يصلح مغيراً صفة الكلام الأول ، فكيف يصلح مغيراً له وهو غير متصل بتلك الصيغة ؟ فبقي الكلام الأول صادراً من أهله في محله فيكون موجباً حكمه ، وحكم العام أنه كان موجباً قطعاً ، فإذا كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراءه موجباً قطعاً ، ولا يكون موجباً في موضع الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه فإذا كان مجهولاً في نفسه فالمجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم ، وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما تناوله ، فإذا لم تستقم المعارضة بكون المعارض مجهولاً سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله ، وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام ؛ فإن قول القائل إلا زيداً لا يكون مفيداً شيئاً فإذا دخل على صيغة الكلام كان مغيراً لها فيكون أصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول عند جهالة المستثنى والجهالة

---

(١) وفي العثمانية : لم يحتمل .
(٢) وفي العثمانية والهندية : لأنه .
(٣) وفي العثمانية والهندية : بياناً .

فى المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء ؛ لأنه يبين أن صيغة الكلام لم تتناول المستثنى أصلاً وما لم يتناوله الكلام فلا أثر للجهالة فيه ، وهذا بخلاف صيغة العام فيما لا يحتمله العموم ؛ لأن الكلام إنما يكون مفيداً حكمه إذا صدر من أهله فى محله ؛ فإن البيع كما لا يصح من المجنون لانعدام الأهلية لا يصح فى الحر لانعدام المحلية . فكذلك صيغة العموم فى محل لا يقبل العموم بمنزلة الصادر من غير أهله فلا يكون موجباً حكم العموم ، وإذا لم ينعقد موجباً حكم العام وليس وراءه شىء معلوم يمكن أن يجعل الكلام عبارة عنه بقى مجملا فيما هو المراد ، فأما إذا صدر من أهله فى محله كان موجباً حكمه إلا أن يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح أن يكون مانعاً فبقى أصل الكلام معتبراً فى موجبه ؛ ألا ترى أن البائع بعد تمام البيع إذا أجل المشترى فى الثمن أجلاً مجهولاً من غير أن يشترط ذلك فى أصل البيع يبقى البيع موجباً حالا للثمن ، لأنه انعقد موجباً لذلك ، وهذا المانع — وهو الأجل — لا يصلح أن يكون مؤخراً للمطالبة فيبقى الحكم الأول على حاله .

وأما وجه القول الرابع — وهو الصحيح — أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فى حق الحكم وبمنزلة الناسخ باعتبار الصيغة ؛ لأن بدليل الخصوص يتبين بأن[1] المراد إثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا أن يكون المراد رفع الحكم عن الموضع المخصوص بعد أن كان ثابتاً ؛ ولهذا لا يكون إلا مقارناً حتى لو كان طارئاً يجعل نسخاً لا خصوصاً لأنه لا يمكن أن يجعل مبينا أن المراد ما وراءه ، ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم تتقدمه صيغة العام ، فعرفنا أنه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ لأنه منفصل عن العام ، ومن حيث الحكم هو بمنزله الاستثناء لأنه متصل به حكماً حتى لا يجوز[2] إلا مقارناً له فلم يجز إلحاقه بأحدهما خاصة بل يعتبر فى كل حكم بنظيره كما هو الأصل فيما تردد بين شيئين وأخذ حظا معتبراً من كل واحد منهما فإنه يعتبر بهما ، فنقول : إذا كان المستثنى مجهولاً فاعتبار جانب الصيغة فيه يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام فى جميع ما تناوله ، واعتبار جانب الحكم فيه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لكونه

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أن .

(٢) وفى العثمانية : لا يكون .

مجهولا فلا نبطل واحدا منهما بالشك ؛ ومعنى هذا أنا لا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك ، ولا نخرج ما وراءه من أن يكون صيغة العام حجة فيه بالشك ، وكذلك إذا كان المخصوص معلوماً فإنه من حيث الصيغة هو نص على حدة قابل للتعليل وبالتعليل ما ندرى ما يتعدى إليه حكم الخصوص مما تناوله صيغة العام ، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لأنه موجب للحكم على أنه تبين به أن المراد ما وراءه كالاستثناء وهذا لا يقبل التعليل ، فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص ، وباعتبار الحكم يوجب أن يكون العام موجباً للحكم قطعاً فيما وراء المخصوص ، فلا يبطل معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة ، فإن ما يكون ثابتاً من وجه دون وجه لا يكون مقطوعاً به ، والحكم إنما نثبت بحسب الدليل ولهذا كان حجة موجبة العمل بها ، ولا يكون موجبه العلم قطعاً ، وهذا بخلاف دليل النسخ فإن عمله فى رفع الحكم باعتبار المعارضة وذلك لا يكون إلا فيما تناوله النص بعينه ؛ فإن التعليل فيه يؤدى إلى إثبات المعارضة بين النص والعلة المستنبطة بالرأى والرأى لا يكون معارضاً للنص ؛ ولهذا لا نشتغل بالتعليل فى إثبات النسخ ، فأما دليل الخصوص ، وإن كان نصا على حدة[1] ، فإنما يوجب الحكم على الوجه الذى يوجبه الاستثناء ؛ لأنه فى معنى الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا ، فلايخرج من أن يكون محتملا للتعليل ، وبطريق التعليل تتمكن الشبهة فيما يبقى وراء المخصوص مما يكون العام موجباً للحكم فيه ؛ ولهذا جوزنا تخصيص هذا العام بالقياس ؛ لأن ثبوت الحكم به فيما وراء المخصوص مع شك فى أصله واحتمال ، فيجوز أن يكون القياس معارضاً له بخلاف خبر الواحد فإنه لاشك فى أصله[2] ، وإنما الاحتمال فى طرقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق إلى الكذب ، فمن حيث إنه لاشك فيه متى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أقوى من القياس فلا يصلح أن يكون القياس معارضاً له .

وبيان هذه الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجز البيع أصلاً ؛ لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد

---

(١) وفى العثمانية : وإن كان له صيغة على حدة .

(٢) وفى الهندية : فى متنه .

أصلاً فيكون بائعاً لما هو مال متقوّم منهما بحصته من الألف إذا قسم عليهما والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحاً ابتداء ، كما لو قال : بعت منك هذا العبد بما يخصه من الألف إذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر ، فبهذا الفصل يتبين ما يكون بمنزلة الاستثناء أنه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى حكماً ؛ ولو باع منه عبدين فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أحدهما أو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً يبقى العقد صحيحاً فى الآخر ؛ لأن العقد يتناولهما باعتبار صفة المالية والتقوّم فيهما وهو المعتبر فى المحل لتناول العقد إياه ، ثم خرج أحدهما لصيانة حق مستحق إما للعبد فى نفسه أو للغير أو لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد فى الآخر صحيحاً بحصته ، وهذا نظير دليل النسخ فإنه يرفع الحكم الثابت فى مقدار ماتناوله النص الذى هو ناسخ ويبقى ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ . ونظير دليل الخصوص البيع بشرط الخيار فإنه ينعقد صحيحا بمنزلة مالو لم يكن فيه خيار ، وفى حق الحكم كان غير منعقد على معنى أن الحكم متعلق بسقوط الخيار على ما يأتيك بيانه فى موضعه أن شرط الخيار لايدخل فى أصل السبب وإنما يدخل على الحكم ، فيجب اعتباره فى كل جانب بنظيره حتى إن باعتبار السبب إذا سقط الخيار استحق المشترى بزوائده المتصلة أو المنفصلة ، وباعتبار الحكم إذا أعتق المشترى والخيار مشروط البائع ثم سقط الخيار لم ينفذ العتق ؛ وعلى هذا قال فى الزيادات : لو باع من رجل عبدين وشرط الخيار فى أحدهما دون الآخر للبائع أو المشترى ، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز العقد فى واحد منهما ، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى جاز فى واحد منهما ، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار منهما لم يجز العقد أيضاً ، وإن عينا ذلك جاز العقد فى الآخر ولزم بالثمن المسمى له ؛ لأن اشتراط الخيار باعتبار الحكم يعدم العقد فى المشروط فيه الخيار ، فإذا كان مجهولاً كان العقد فى الآخر ابتداء فى المجهول ، وإن كان معلوماً ولم يكن ثمة كل واحد منهما مسمى كان العقد فى الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحاً ، وباعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة ، فإذا كان الذى لاخيار فيه منهما معلوماً وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم يجعل العقد فى الآخر بمنزلة شرط فاسد فى الذى لاخيار فيه ، بخلاف ماقاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حرا وعبداً وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينعقد البيع فى العبد صحيحا ؛

لأن اشتراط قبول العقد فى الحر شرط فاسد ، فقد جعله مشروطاً فى قبوله العقد فى القن حين جمع بينهما فى الإيجاب ، والبيع يبطل بالشروط الفاسدة ، وأما اشتراط قبول العقد فى الذى فيه الخيار لا يكون شرطاً فاسداً ؛ لأن البيع بشرط الخيار منعقد شرطاً صحيحاً[١] من حيث السبب ، فكان العقد فى الآخر لازماً ، والله أعلم .

فصل فى بيان ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قسمان : عام بصيغته ومعناه ، وقسم فرد بصيغته عام بمعناه .

فأما ماهو عام بصيغته[٢] ومعناه فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركين والمنافقين فإنها عام صيغة ؛ لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان ورجال وامرأة وامرأتان ونساء ، وهو عام بمعناه ، لأنه شامل لكل ماتناوله عند الإطلاق ؛ وأدنى مايطلق عليه هذا اللفظ الثلاثة ؛ لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة ، نص عليه محمد رحمه الله فى السير الكبير فى الأنفال وغيرها ، ومن قال لفلان على دراهم يلزمه الثلاثة ، والمرأة إذا اختلعت من زوجها بما فى يدها من دراهم فإذا ليس فى يدها شىء يلزمها ثلاثة دراهم ؛ لأن أدنى الجمع متيقن به عند ذكر الصيغة وفيما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن ، فظن بعض أصحابنا رحمهم الله أن على قول أبى يوسف أدنى الجمع اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك ؛ فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة إلا أنه يجعل الإمام من جملة الجمع الذى تتأدى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات فإن الإمام من جملة الجماعة ؛ ولهذا يقدم الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعداً . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الشرط فى الجمعة الجماعة والإمام جميعاً فلا يكون الإمام محسوباً من عدد الجماعة فيشترط ثلاثة سواه ، وفى سائر الصلوات الإمام ليس بشرط لأدائها فيمكن أن يجعل الإمام من جملة الجماعة ، فإذا كان مع الإمام رجلان اصطفا خلفه . وبعض أصحاب الشافعى رحمهم الله يقولون : الجماعة هى المثنى فصاعدا ، واستدلوا بقوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولأن اسم الجماعة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ينعقد صحيحاً .

(٢) وفى العثمانية : فأما العام بصيغته .

حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين ؛ ألا ترى أن في الوصايا والمواريث جعل للمثنى حكم الجماعة حتى لو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعداً ، وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ، والأخوان يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى : « فإن كان له إخوة » وفي كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع على المثنى لقوله تعالى[1] « هذان خصمان اختصموا » وقال تعالى : « وداود وسليمان » إلى قوله « وكنا لحكمهم شاهدين » وقال تعالى : « إذ تسوّروا المحراب » إلى قوله تعالى « خصمان بغى بعضنا على بعض » وكذلك في استعمال الناس فإن الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا بمنزلة الثلاثة . وحجتنا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم «الواحد شيطان ، والاثنان شيطانان ، والثلاثة ركب » ثم يستقيم نفي صيغة الجماعة[2] عن المثنى بأن يقول : ما في الدار رجال إنما فيها رجلان ، وقد بينا أن اللفظ إذا كان حقيقة في الشيء لا يستقيم نفيه عنه ، وإجماع أهل اللغة يشهد بذلك فإنهم يقولون الكلام ثلاثة أقسام وحدان وتثنية وجمع ، ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع ، وليس ذلك للتثنية إنما لها علامة مخصوصة ، فعرفنا أن المثنى غير الجماعة ، ولما وضعوا للمثنى لفظاً على حدة فلو قلنا بأن للمثنى حكم الجماعة لكان اللفظ الموضوع للثلاثة على خلاف الموضوع للمثنى تكراراً محضاً وكل لفظ موضوع لفائدة جديدة ، ألا ترى أن بعد الثلاث لم يوضع لما زاد عليها لفظ على حدة لما كانت صيغة الجماعة تجمعها ، وكذلك اللفظ المفرد والتثنية يذكر من غير عدد ، يقال[3] : رجل ورجلان [ثم يذكر مقرونا بالعدد بعد ذلك ، فيقال : ثلاثة رجال وأربعة رجال[4]] ولا يقال واحد رجل ولا اثنان رجلان ، وتسمية الثلاثة جماعة بمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة وهو اجتماع لا يتحقق فيه معنى يعارض الإفراد على التساوي كما في الثلاثة ؛ فإن الفرد من أحد الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر ، فأما في الاثنين بتعارض الإفراد على

---

(١) وفي العثمانية : قال تعالى .

(٢) وفي الهندية : الجمع .

(٣) وفي العثمانية والهندية : فيقال .

(٤) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

التساوى من حيث إن كل واحد من الجانبين فرد ، فعند الانضمام يكون اسم المثنى حقيقة فيهما لا اسم الجماعة ، وتأويل الحديث أن فى حكم الاصطفاف خلف الإمام الاثنان فما فوقهما جماعة فقد بينا[1] المعنى فيه ، فأما فى المواريث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بعبارة الجماعة وهو قوله تعالى : « فلهن ثلثا ما ترك » إنما ذلك للثلاث فصاعدا ، وإنما استحقاق الاثنين الثلثين بإشارة النص فى قوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين » فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان ، فيثبت به أن ذلك حظ الأنثيين وما بعده لبيان أنهن وإن كن أكثر من ثنتين لا يكون لهن إلا الثلثان عند الانفراد ، والحجب بالأخوين عرفناه باتفاق الصحابة رضى الله عنهم ، على ما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال لعثمان رضى الله عنه : الإخوة فى لسان قومك لا يتناول الاثنين ، فقال : نعم ولكن[2] لا أستخير أن أخالفهم فيما رأوا . ألا ترى أن الحجب ثبت بالأخوات المفردات بهذا الطريق ؟ فإن اسم الإخوة لا يتناول الأخوات المفردات ، على أن الاسم قد يتناول المثنى مجازاً لاعتبار معنى الاجتماع مطلقاً ، فبهذا الطريق أثبتنا حكم الحجب والتوريث للمثنى ، والوصية أخت الميراث فيكون ملحقاً به . وقول المثنى : نحن فعلنا كذا إخبار عن كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره ، على أن جعله تبعاً لنفسه مجازاً ومثل هذا قد يكون من الواحد أيضاً ، يقول : قد فعلنا كذا وأمرنا بكذا ، وهذا لا يدل على أن اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة . وفيما تلونا من الآيات بيان أن المتخاصمين كانا اثنين ويحتمل أن يكون الحضور معهما جماعة وصيغة الجماعة تنصرف إليهم جميعا ، وعلى هذا قوله تعالى : « فقد صغت قلوبكما » فإن أكثر الأعضاء المنتفع بها فى البدن زوج فما يكون فرداً لعظم المنفعة فيه يجعل بمنزلة ما هو زوج فتستقيم العبارة عن تثنيته بالجمع ويبين أن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة صورة أو معنى ، وعلى هذا لو قال إن اشتريت عبيداً فعلى كذا أو إن تزوجت نساء فإنه لا يحنث إلا بالثلاثة فصاعداً إلا أنه إذا دخل الألف واللام فى هذه الصيغة نجعلها للجنس مجازاً ؛ لأن اللام لتعريف المعهود

---

(١) وفى العثمانية : وقد بينا .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ولكنى .

فى الأصل ، فإن الرجل يقول رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل : أى ذلك الرجل بعينه ، وقال تعالى : « كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعونُ الرسول » : أى ذلك الرسول بعينه ، فعرفنا أنه المعهود ولكن ليس فيما تناوله صيغة الجماعة معهود ليكون تعريفاً لذلك ، فلو لم نجعله للجنس لم تبق للألف واللام فائدة ، فإذا جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنيين جميعاً : معنى المعهود من حيث إنه يتناول هذا الجنس من أقسام الأجناس فيكون تعريفاً له ، ومعنى العموم من حيث إن فى كل جنس يوجد معنى الجماعة فلاعتبار المعنيين جميعا جعلناه للجنس ، ثم تناول الواحد فصاعدا حتى إذا قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد أو كلمت الناس يحنث بالواحد ؛ لأن الواحد فى الجنس بمنزلة الثلاثة فى الجماعة على معنى أن اسم الجنس يتناول الواحد حقيقة ، فإن آدم صلوات الله عليه هو الأصل فى جنس الرجال ، وحواء رضى الله عنها هى الأصل فى جنس النساء ، وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما ، فبكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقة ، فالأدنى المتيقن به فى حقيقة اسم الجنس الواحد كالثلاثة فى الجماعة ، فعند الإطلاق ينصرف إليه إلا أن يكون المراد الجمع فحينئذ لا يحنث قط ويدين فى القضاء لأنه نوى حقيقة كلامه ، بخلاف ما إذا نوى التخصيص فى صيغة العام فإنه لا يدين فى القضاء .

فأما ما يكون فرداً بصيغته عاماً بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والإنس فإنه فرد بصيغته ؛ ألا ترى أنه ليس له وحدان عام بمعناه وإن لم يذكر فيه الألف واللام بمنزلة الرجال والنساء ، وكذلك الرهط والقوم فإنه فرد بصيغته إذ لا فرق بين قول القائل رهط وقوم وبين قوله زيد وعمرو ، وهو [عام(١)] بمعناه ، والجماعة والطائفة كذلك إلا أن الطائفة فى لسان الشرع يتناول الواحد فصاعدا ، قال ابن عباس فى قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » إنه الواحد فصاعدا ، وقال قتادة فى قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفةٌ من المؤمنين » إنه الواحد فصاعدا ، وهذا لاعتبار صيغة الفرد ، وجعلوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام كما يكون مع حرف اللام الذى هو للعهد ، وعلى هذا قلنا لو حلف لا يشرب ماء يحنث بشرب القليل ، كما

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

لو قال الماء لأن صيغته صيغة الفرد والمراد به الجنس فيتناول القليل والكثير سواء قرن به اللام أو لم يقرن ؛ لأنه لما خلا عن معنى الجماعة صيغة إذ ليس له وحدان كان جنساً ، فإدخال الألف واللام فيه يكون للتأكيد ، كالرجل يقول رأيت قوماً وافدين ورأيت القوم الوافدين على فلان كان ذلك تأكيد معنى الجنس ثم اسم الجنس يتناول الأدنى حقيقة من الوجه الذى قررنا أنه لو تصور أن لا يبقى من الماء إلا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقة ولا يتغير ذلك بكثرة الجنس . وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله : إن الحالف إنما يمنع نفسه بيمينه عما فى وسعه وفى وسعه شرب القليل من الجنس وليس فى وسعه شرب الجميع ، فعلمنا بأنه لم يرد جميع الجنس صرفناه إلى أقل ما يتناوله اسم الجنس على احتمال أن يكون مراده الكل حتى إذا نواه لم يحنث قط .

ومن هذا القسم كلمة مَن فإنها كلمة مبهمة وهى عبارة عن ذات من يعقل ، وهى تحتمل الخصوص والعموم : ألا ترى أنه إذا قيل من فى الدار يستقيم فى جوابه فيها فلان وفلان وفلان ؟ وإذا قال من أنت يستقيم فى جوابه أنا فلان فمتى وصلت هذه الكلمة بمعهود كانت للخصوص وإذا وصلت بغير المعهود تحتمل العموم والخصوص والأصل فيها العموم ، قال الله تعالى « ومنهم من يستمع إليك » وقال « ومنهم من ينظر إليك » إلى قوله تعالى « ولو كانوا لا يبصرون » وقال تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » والمراد العموم ، وقال صلى الله عليه وسلم « من قتل قتيلا فله سَلَبُه » و« من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاءوا جميعاً عتقوا لأن كلمة من تقتضى العموم وإنما أضاف المشيئة إلى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بعمومه . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا قال من شئت من عبيدى عتقه فهو حر فشاء عتقهم جميعاً عتقوا أيضاً ؛ لأن كلمة من تعم العبيد ومن لتمييز هذا الجنس من سائر الأجناس بمنزلة قوله تعالى : « فاجتنبوا الرِّجْسَ من الأوثان » وإضافة المشيئة إلى خاص لا يغير العموم الثابت بكلمة من ، كما فى قوله تعالى : « فأْذَن لمن شئت منهم » وقال تعالى : « تُرْجِى مَن تشاء منهن » ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : له أن يعتقهم جميعاً إلا واحداً منهم ؛ لأن كلمة من للتعميم ومن للتبعيض وهو الحقيقة فإذا أضاف المشيئة

إلى العام الداخل تحت كلمة من يرجح جانب العموم فيه ، فإذا[١] أضافها إلى خاص يبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع العموم فيتناول بعضاً عاما وذلك فى أن يتناولهم إلا واحداً منهم . وإنما رجحنا معنى العموم فيما تلونا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها وهو قوله تعالى : « واستغفرْ لهم الله » وقال تعالى : « ذلك أدنى أن تَقَرَّ أعينُهنّ » وعلى احتمال الخصوص فى هذه الكلمة قال فى السير الكبير : إذا قال من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفَل كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً ؛ لأن الأول اسم لفرد سابق فإذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفّل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة .

ونظيرها كلمة ما فإنها تستعمل فى ذات مالا يعقل وفى صفات ما يعقل ، حتى إذا قيل ما زيد يستقيم فى جوابه عالم أو عاقل ، وإذا قيل ما فى الدار يستقيم فى جوابه فرس وكلب وحمار ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة ، فعرفنا أنه يستعمل فى ذات مالا يعقل بمنزلة كلمة من فى ذات من يعقل ؛ ألا ترى أن فرعون عليه اللعنة حين قال لموسى عليه السلام : وما رب العالمين ؟ قال موسى : رب السموات والأرض ؟ أظهر التعجب من جوابه حتى نسبه إلى الجنون ، يعنى أنا[٢] أسأله عن الماهية وهو السؤال عن ذات الشيء أجوهر هو أم عرض ، وهو يجيبنى عن المنيّة ألا إن الله تعالى يتعالى عما سأل اللعين ، ومن شأن الحكيم إذا سمع لغواً أن يعرض عنه ويشتغل بما هو مفيد ، قال تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم » وهذا ليس جوابا عن اللغو ولكن إعراض عنه وإتمام لذلك الإعراض بالاشتغال بما هو مفيد ، وكذلك فعل موسى عليه السلام ؛ فإنه أظهر الإعراض عن اللغو بالاشتغال بما هو مفيد وهو أن الصانع جل وعلا إنما يعرف بالتأمل فى مصنوعاته وبمعرفة أسمائه وصفاته ، وفى هذا بيان أن اللعين أخطأ[٣] فى طلب طريق المعرفة بالسؤال عن الماهية . وقد تأتى كلمة ما بمعنى مَنْ ، قال تعالى : « وما بناها » معناه

(١) وفى العثمانية والهندية : وإذا .
(٢) وفى العثمانية والهندية : إنى .
(٣) وفى العثمانية والهندية : مخطىء .

ومن بناها إلا أن الحقيقة فى كل كلمة ما بينا ، وعلى هذا الأصل كان الاختلاف فى قوله لامرأته : اختارى من الثلاث ما شئت فاختارت الثلاث ، فإن عندهما تطلق ثلاثاً ، وعند أبى حنيفة رحمه الله ثنتين بمنزلة قوله : أعتق من عبيدى من شئت ، ولاحتمال معنى العموم فى كلمة ما قلنا إذا قال لأمته إن كان ما فى بطنك غلاماً فأنت حرة فولدت غلاماً وجارية إنها لاتعتق ؛ لأن الشرط أن يكون جميع مافى بطنها غلاماً .

ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو مافى الكلمتين ، حتى إذا قال : إن كان الذى فى بطنك غلاماً كان بمنزلة قوله إن كان مافى بطنك غلاماً .

وكلمة أينَ وحيثُ للتعميم فى الأمكنة ، قال الله تعالى : « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وقال تعالى : « أينما تكونوا يدرككم الموت » ولهذا لو قال لامرأته : أنت طالق أين شئت وحيث شئت يقتصر على المجلس ؛ لأنه ليس فى لفظه ما يوجب تعميم الأوقات .

وأما متى كلمة مبهمة لتعميم الأوقات ؛ ولهذا لو قال : أنت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك على المجلس(١) .

وأما كلمة كل فإنها توجب الإحاطة على وجه الإفراد ، قال الله تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدَر » ومعنى الإفراد أن كل واحد من المسميات التى توصل بها كلمة كل يصير مذكوراً على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره ؛ لأن هذه الكلمة صلة فى الاستعمال حتى لا تستعمل وحدها لخلوها عن الفائدة ، وهى تحتمل الخصوص نحو كلمة مَن إلا أن معنى العموم فيها يخالف معنى العموم فى كلمة مَن ، ولهذا استقام وصلها بكلمة مَنْ ، قال الله تعالى : « كل من عليها فان » حتى لو وصلت باسم نكرة(٢) تقتضى العموم فى ذلك الاسم ، فأما إذا قال(٣) لعبده : أعط كل رجل من هؤلاء درهما كانت موجبة للعموم فيهم ؛ ولهذا لو قال : كل امرأة أتزوجها فهى طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ، ولو تزوج امرأة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : لم يتوقف ذلك بالمجلس .

(٢) وفى العثمانية والهندية : باسم هو نكرة .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فإذا قال .

مرتين لم تطلق فى المرة الثانية لأنها توجب العموم فيما وصلت به من الاسم دون الفعل إلا أن توصل بمـا فحينئذ مايتعقبها الفعل دون الاسم ؛ لأنه يقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل فيقتضى التعميم فيما يوصل به ، قال الله تعالى : « كلما نَضِجَتْ جلودهم » فإذا قال : كلما تزوجت امرأة فتزوج امرأة مراراً تطلق فى كل مرة . وبيان الفرق بين كلمة من وبين كلمة كل فيما يرجع إلى الخصوص بما ذكره محمد فى السير الـكبير : إذا قال : من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل رجلان معاً لم يكن لواحد منهما شيء ، ولو قال : كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا[1] فدخل عشرة معاً استحق كل واحد منهم النَّفَل تاما لأجل الإحاطة فى كلمة كل على وجه الإفراد ، وكل واحد من الداخلين كأنه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس من الذين لم يدخلوا فاستحق النفل كاملاً ، ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للأول خاصة فى الفصلين لاحتمال الخصوص فى كلمة كل ؛ فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده .

وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل فى أنها توجب الإحاطة ولـكن على وجه الاجتماع لاعلى وجه الإفراد ، حتى لو قال جميع من دخل منكم الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معاً استحقوا نفلا واحدا ، بخلاف قوله كل من دخل لأن لفظ الجميع للإحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس ، وكلمة كل للإحاطة على وجه الإفراد ، فـكل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقاً على سائر الناس ممن لم يدخل ، ولو قال جماعة من أهل الحرب آمنونا على بنينا ولأحدهم ابن وبنات وللباقين بنات فقط ثبت الأمان لهم جميعاً ، ولو قال آمنوا كل واحد منا على بنيه فإنما الأمان لأولاد الرجل الذى له ابن خاصة دون الآخرين ؛ لأن الإحاطة فى الأول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر الواحد بجماعتهم يتناولهم اسم البنين ، وفى الثانى الإحاطة على سبيل الإفراد فإنمـا يتناول لفظ البنين أولاد الرجل الذى له ابن دون أولاد الذين لهم بنات فقط ، وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لغة غير معلولة .

ونوع آخر منها النكرة فإن النكرة من الاسم للخصوص فى أصل الوضع ؛ لأن

---

(١) وفى الهندية : فله عشرة .

المقصود به تسمية فرد من الأفراد ، قال الله تعالى : « إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا » والمراد رسول واحد ، قال صلى الله عليه وسلم : « فى خمس من الإبل شاة » وفى العادة يقال عبد من العبيد ورجل من الرجال ولا يقال رجال من الرجال . ثم هذه النكرة عند الإطلاق لاتعم عندنا ، وعند الشافعى رحمه الله تكون عامة ، وبيانه فى قوله تعالى : « فتحرير رقبة » فهو يقول هذه رقبة عامة يدخل فيها الصغيرة والكبيرة والذكر والأنثى والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة والمدبرة بالإجماع فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ، ونحن نقول : هذه رقبة مطلقة غير مقيدة بوصف فالتقييد بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصاً فيكون نسخاً ورفعاً لحكم الإطلاق إذ المقيد غير المطلق ، وبهذا النص وجب عتق رقبة لاعتق رقاب . ثم جواز العتق فى جميع ماذكره باعتبار صلاحية المحل لما وجب بالأمر ، وهذه الصلاحية ما ثبتت بهذا النص فقد كانت صالحة للتحرير قبل وجوب العتق بهذا النص ، وإنما الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم ، كمن نذر أن يتصدق بدرهم فأى درهم تصدق به خرج عن نذره ؛ لأن صلاحية المحل للتصدق لم تكن بنذره إنما الوجوب بالنذر وليس فى الوجوب معنى العموم ، واشتراط الملك فى الرقبة لضرورة التحرير المنصوص عليه فإن التحرير لا يصح من المرء إلا فى ملكه ، واشتراط صفة السلامة لإطلاق الرقبة لأن الإطلاق يقتضى الكمال ، والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقا حتى تتناولها اسم الرقبة مطلقاً ، ولهذا شرط كمال الرق أيضاً لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك إعتاق كامل ابتداء ، وفى المدبر وأم الولد هذا من وجه تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلاً فلا يكون إعتاقاً مبتدأ مطلقاً ، وعلى هذا قلنا : المنكر إذا أعيد منكراً فالثانى غير الأول ؛ لأن اسم النكرة يتناول فرداً غير معين وفى صرف الثانى إلى مايتناوله الأول نوع تعيين فلا يكون نكرة مطلقاً ، وهو معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما : لن يغلب عسر يسرين ، فإن الله تعالى ذكر اليسر منكراً وأعاده منكرا وذكر العسر معرفاً بالألف واللام ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانى غير الأول ، فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثانى

لايتناول إلا مايتناوله الأول[١] بمنزلة اسم الجنس ، وعلى هذا قال أبو حنيفة : إذا أقر بمائة درهم فى موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة فى موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثانى غير الأول ، ولو كتب صكا فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين فى مجلس ثم شاهدين فى مجلس آخر كان المال واحداً ؛ لأنه حين أضاف الإقرار إلى مافى الصك صار الثانى معرفاً فيتناول ما يتناوله الأول فقط ، كما فى قوله تعالى : « فعصى فرعونُ الرسول » ولو كان فى مجلس واحد أقر مرتين فالمـال واحد استحساناً ؛ لأن للمجلس تأثيراً فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كـكلمة واحدة[٢] فباعتباره يكون الثانى معرفاً من وجه ، وقال أبو يوسف ومحمد فى المجلسين كذلك باعتبار العادة ؛ لأن الإنسان يكرر الإقرار الواحد بين يدى كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لايجب فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يلزمه إلا مال واحد .

ثم هذه النكرة تحتمل معنى العموم إذا اتصل بها دليل العموم ، وذلك أنواع : منها النكرة فى موضع النفى فإنها تعم ، قال تعالى : « فلا تدعوا مع الله أحداً » والرجل يقول : مارأيت رجلاً اليوم فإنمـا يفهم منه نفى هذا الجنس على العموم وهذا التعميم ليس بصيغة النكرة بل لمقتضاها[٣] ؛ وبه تبين معنى الفرق بين النكرة فى الإثبات والنكرة فى النفى ؛ لأن فى موضع الإثبات المقصود إثبات المنكر وفى موضع النفى المقصود نفى المنكر ، فالصيغة فى الموضعين تعمل فيما هو المقصود إلا أن من ضرورة نفى رؤية رجل منكر نفى رؤية جنس الرجال ؛ فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال ما رأيت اليوم رجلا كان كاذباً ؛ ألا ترى أنه لو أخبر بضده فقال رأيت اليوم رجلاً كان صادقاً وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره ؛ فهذا معنى قولنا : النكرة فى النفى تعم وفى الإثبات تخص . ومما يدل على العموم فى النكرة الألف واللام إذا اتصلا بنكرة ليس فى جنسها معهود ، قال تعالى : « إن الإنسان لفى خسر » وقال تعالى : « والسارق والسارقة » وقال تعالى :

---

(١) أى المنكر لو كان عاما كان الثانى غير الأول فإن العام إذا أعيد كان الثانى غير الأول — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : كـكلام واحد .

(٣) وفى العثمانية : بمقتضاها .

« الزانية والزانى » لمـا اتصل الألف واللام بنـكرة ليس فى جنسها معهود أوجب العموم ، ولهذا قلنا : لو قال المرأة التى أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها ، ولو قال : العبد الذى يدخل الدار من عبيدى حر يعتق كل عبد يدخل الدار ، وهذا لأن الألف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيـكون بمعنى الجنس مجازاً ، كالرجل يقول فلان يحب الدينار ومراده الجنس وفى الجنس معنى العموم كما بينا ، وعلى هذا لو قال لامرأته أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق يحتمل معنى العموم فيه حتى إذا نوى الثلاث تقع الثلاث ، ولـكن بدون النية يتناول الواحدة لأنها أدنى الجنس وهى المتيقن بها ، وعلى هذا قال فى الزيادات : لو وكل وكيلاً بشراء الثياب يصح التوكيل بدون بيان الجنس ؛ لأن عند ذكر الألف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الأدنى ، بخلاف مالو قال ثياباً أو أثواباً فإن التوكيل لا يكون صحيحاً لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل . ومن الدليل على التعميم فى النـكرة إلحاق وصف عام بها حتى إذا قال : والله لا أكلم إلا رجلاً عالماً كان له أن يكلم كل عالم ؛ لأن المستثنى نـكرة فى الإثبات ولـكنها موصوفة بصفة عامة ، بخلاف مالو قال إلا رجلا فـكلم رجلين فإنه يحنث ، ولو قال لامرأتين له والله لا أقربكما إلا يوماً فالمستثنى يوم واحد ، ولو قال إلايوم أقربكما فيه فـكل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى لايحنث به لأنه وصف النـكرة بصفة عامة .

ومن جنس النـكرة كلمة أىّ فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع ؛ يقول أى رجل أتاك وأى دار تريدها والمراد الفرد فقط ، وقال تعالى : « أيكم يأتينى بعرشها » والمراد الفرد من المخاطبين بدليل قوله تعالى : « يأتينى » فإنه لم يقل يأتونى ، وعلى هذا لو قال لرجل أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلا واحد منهم لأن كلمة أى يتناول الفرد منهم .

فإن قيل : أليس أنه لو قال[1] أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعاً ؟ قلنا : نعم ولـكن كلمة أى تتناول الفرد ممـا يقرن به من النـكرة ، فإذا قال ضربك فإنما يتناول نـكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أليس لو قال .

الصفة فيعتقون جميعاً ، وإذا قال ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التى تتناولها كلمة أى فبقيت نكرة غير موصوفة فلهذا لا تتناول إلا الواحد منهم ، ونظيره قوله تعالى : « أىُّ الفريقين أحق بالأمن » والمراد أحدهما بدليل قوله « الذين آمنوا ولم يَلبسوا إيمانهم بظلم » وقال تعالى : « ليبلوكم أيكم أحسن عملا » والمراد به العموم لأنه وصف النكرة بحسن العمل وهى صفة عامة .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لعبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعاً معا والخشبة يطيق حملها واحد لم يعتق واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحمل ؟ قلنا : ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقاً بل بحمل الخشبة وإذا حملوها معاً فكل واحد منهم إنما حمل بعضها وبوجود بعض الشرط لا ينزل شىء من الجزاء[1] حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعاً ، لأن كل واحد منهم حمل الخشبة والنكرة الموصوفة تكون عامة .

فإن قيل : إذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد منهم عتقوا جميعاً إذا حملوها وإنما حمل كل واحد منهم بعضها ؟ قلنا : إذا كانت لا يطيق حملها واحد فقد علمنا أنه وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة ، وإنما علمنا هذا من وجهين : أحدهما أنه إنما يحث العبيد على مايتحقق منهم دون مالايتحقق ، والثانى أن مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحد معرفة جلادتهم وإنما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل ، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وإنما يحصل هذا بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم ، فهذا وجه الفرق بين هذه الفصول .

فصـــل

وأما حكم المشترك فالتوقف فيه إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق ، ويشترط أن لا يترك طلب المراد به إما بالتأمل فى الصيغة أو الوقوف على دليل آخر به يتبين المراد ؛ لأن كلام الحكيم لايخلو عن فائدة ، وإذا كان المشترك

(١) وفى الهندية : من معنى الجزاء .

ما يحتمل معانى على وجه التساوى فى الاحتمال مع علمنا أن المراد واحد منها لا جميعها ، فإن الاشتراك عبارة عن التساوى ، وذلك إما فى الاجتماع فى التناول أو فى احتمال التناول ، وقد انتفى معنى التساوى فى التناول فتعين معنى التساوى فى الاحتمال ووجب اعتقاد الحقية فيما هو المراد لأن ذلك فائدة كلام الحكيم ، ثم يجب الاشتغال بطلبه ، ولطلبه طريقان : إما التأمل بالصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد ، وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى ، فلهذا يجب ذلك بحكم الصيغة المشتركة ؛ وبيان هذا فى قوله : غصبت من فلان شيئاً ، فإن أصل الإقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر إلا أن فى اسم الشىء احتمالاً فى كل موجود على التساوى[1] ، ولكن بالتأمل فى صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل فى صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل .

وأما حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعاً بمنزلة العمل بخبر الواحد لأن طريقه غالب الرأى وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط ؛ وبيان هذا فيمن أخذ ماء المطر فى إناء فإنه يلزمه التوضؤ به ويحكم بزوال الحدث به قطعاً ، ولو وجد ماء فى موضع فغلب على ظنه أنه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط حتى إذا تبين أن الماء نجس يلزمه إعادة الوضوء والصلاة ، وأكثر مسائل التحرى على هذا .

باب أسماء صيغة الخطاب فى استعمال الفقهاء وأحكامها

هذه الأسماء أربعة : الظاهر والنص والمفسر والمحكم ؛ ولها أضداد أربعة : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه .

أما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل ، وهو الذى يسبق

---

(١) وفى العثمانية : على سبيل التساوى .

إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد ، مثاله قوله تعالى : « يأيها الناس اتقوا ربكم » وقال تعالى : « وأحل الله البيع » وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة ، وحكمه لزوم موجبه قطعاً عاما كان أو خاصا .

وأما النص فما يزداد وضوحا[١] بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة ، وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك ؛ فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك : نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته ، ومنه المنصة فإنه اسم للعرش الذى يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف ، فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان أو خاصا ، إلا أن تلك القرينة لما اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط . وقال بعضهم : النص يكون مختصاً بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر ، وليس كذلك عندنا ؛ فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه ، فيكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لأجلها ؛ وبيان هذا فى قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإنه ظاهر فى إطلاق البيع نص فى الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرمة ؛ لأن السياق كان لأجله ؛ لأنها[٢] نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع والربا ، كما قال تعالى : « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا » وقوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » ظاهر فى تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص فى بيان العدد ؛ لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى : « مثنى وثلاث ورباع » وقوله تعالى : « فطلقوهن لعدتهن » نص فى الأمر بمراعاة وقت السنة عند إرادة الإيقاع ؛ لأن السياق كان لأجل ذلك ظاهر فى الأمر بأن لا يزيد على تطليقة واحدة [فإن امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت، وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق إلا واحدة والأمر موجب[٣]]

(١) وفى العثمانية والهندية : بيانا

(٢) وفى العثمانية والهندية : فإنها .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الامتثال ظاهراً ؛ فتبين بهذا أن موجب النص ما هو موجب الظاهر ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم ، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون النص أولى من الظاهر .

وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذى يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص ؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع فى المفسر ، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون[١] مكشوفاً ببيان الصيغة ، أو يكون بقرينة من غير الصيغة ، فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصا واحتمال التخصيص إن كان عاما ؛ مثاله قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص فبقوله « كلهم » ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق فبقوله « أجمعون » ينقطع احتمال تأويل الافتراق ، وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فكان ملزماً موجبه قطعاً على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل ، ولكن يبقى احتمال النسخ .

وأما المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسح والتبديل ، وهو مأخوذ من قولك : بناء محكم : أى مأمون الانتقاض ، وأحكمت الصيغة : أى أمنت نقضها وتبديلها ، وقيل بل هو مأخوذ من قول القائل : أحكمت فلاناً عن كذا : أى رددته ، قال القائل :

أبنى حنيفة أحكموا سفهاءكم   إنى أخاف عليكم أن أغضبا

أى امنعوا ، ومنه حكمة الفرس لأنها تمنعه من العثار والفساد ، فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ؛ ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب : أى الأصل الذى يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد فإنه يرجع إليها ، وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها للحج وفى آخر الأمر[٢] ،

(١) وفى العثمانية : فيصير .

(٢) يعنى يوم القيامة — هامش العثمانيه

والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل ، وذلك نحو قوله تعالى « إن الله بكل شيء عليم » فقد علم أن هذا [وصف[١]] دائم لا يحتمل السقوط بحال وإنما يظهر التفاوت فى موجب هذه الأسامى عند التعارض ، وفائدته ترك الأدنى بالأعلى وترجيح الأقوى على الأضعف ؛ ولهذا أمثلة فى الآثار إذا تعارضت نذكرها فى بيان[٢] أقسام الأخبار إن شاء الله تعالى . وأمثاله[٣] من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة شهراً فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً ؛ لأن قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه ، وقوله شهراً مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فإن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فإذا اجتمعا فى الكلام رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر وكان متعة لا نكاحا . وقال فى الجامع : إذا قال الرجل لآخر لى عليك ألف درهم فقال الحق أو الصدق أو اليقين كان إقراراً ولو قال البر أو الصلاح لا يكون إقراراً ، فإن قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقراراً ، ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين يكون ردا لكلامه ولا يكون إقراراً ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهراً فإذا ذكره فى موضع الجواب كان محمولاً على الخبر الذى هو تصديق باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو إرادة ابتداء الكلام ، أى الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال من دعوى الباطل ، فأما البر فهو اسم لجميع أنواع الإحسان لا يختص بالخبر فهو وإن ذكر فى موضع الجواب يكون بمنزلة المجمل لا يفهم منه الجواب عند الانفراد ، فإن قرن به ما يكون ظاهره للجواب[٤] وذلك الصدق أو الحق أو اليقين حمل ذلك المجمل على هذا البيان الظاهر فيكون إقراراً ، فأما الصلاح ليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم فى أنه ابتداء كلام لا جواب ، فيحمل ما يقرن به من الظاهر على هذا المحكم ويجعل ذلك ردا لكلامه وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل .

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .
(٢) وفى الهندية : فى باب .
(٣) وفى العثمانية والهندية : ومثاله .
(٤) وفى العثمانية والهندية : ظاهر للجواب

وأما الخفى فهو اسم لما اشتبه معناه وخفى المراد منه بعارض فى الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب ، مأخوذ من قولهم : اختفى فلان إذا استتر فى وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة أحدثه إلا بالمبالغة فى الطلب من غير أن يبدل نفسه أو موضعه ، وهو ضد الظاهر ، وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسره بهذا المعنى أيضاً ، مأخوذ من قول القائل : ليل بهيم إذا عم الظلام فيه كل شىء حتى لا يهتدى فيه إلا بجد التأمل . قال رضى الله عنه : ولكنى اخترت الأول لأن اسم المبهم يتناول المطلق لغة ، تقول العرب : فرس بهيم : أى مطلق اللون . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : أبهموا ما أبهم الله تعالى : أى أطلقوا ما أطلق الله تعالى ولا تقيدوا الحرمة فى أمهات النساء بالدخول بالبنات . وبيان ما ذكرنا من معنى الخفى فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإنه ظاهر فى السارق الذى لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به ، خفى فى الطرّار والنباش ، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به ، فاشتبه الأمر أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة أو زيادة فيها ؛ ولأجل ذلك اختلف العلماء . قال أبو يوسف اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته لا يدل على نقصان فى سرقته كالطرار ، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله السرقة اسم لأخذ المال على وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصداً إلى حفظه باعتراض غفلة له من نوم أو غيره ، والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه(١) ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه ، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة ، وكذلك فى اسم السرقة ما ينبئ عن خطر المسروق بكونه محرزاً محفوظاً ، وفى اسم النباش ما ينفى هذا المعنى بل ينبئ عن ضده من الهوان وترك الإحراز ، والتعدية فى مثل هذا لإيجاب العقوبة التى تدرأ بالشبهات باطلة ، فأما الطرار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه فى جنايته ؛ فإنه يسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ قاصداً لذلك بفترة تعتريه فى لحظة فذلك ينبئ عن مبالغة فى جنايته السرقة ، وتعدية الحكم بمثله مستقيم فى الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى ، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف .

---

(١) وعبارة أصول البزدوى فى هذا المقام هكذا : والنباش هو الآخذ الذى يعارض عين من لعله يهجم عليه ، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد .

ثم حكم الخفى اعتقاد الحقية فى المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد ، وفوقه المشكل وهو ضد النص ، مأخوذ من قول القائل : أشكل على كذا ، أى دخل فى أشكاله وأمثاله ، كما يقال : أحرم ، أى دخل فى الحرم ، وأشتى ، أى دخل فى الشتاء ، وأشأم ، أى دخل الشام ، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال ، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفى على بعضهم فقالوا : المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق ، فالتميز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة فى التأمل حتى يظهر به الراجح ، فيتبين به المراد ، فهو من هذا الوجه قريب من الخفى ولكنه فوقه ، فهناك الحاجة إلى التأمل فى الصيغة وفى أشكالها[1] ، وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به .

وأما المجمَل فهو ضد المفسر ، مأخوذ من الجملة ، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل وبيان من جهته يعرف به المراد ، وذلك إما لتوحش فى معنى الاستعارة أو فى صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة ، والغريب اسم لمن فارق وطنه ودخل فى جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يعلم به ، وموجبه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمِل ثم استفساره ليبينه ، بمنزلة من ضل عن الطريق وهو يرجو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق أو بالتأمل فيما ظهرله منه فيحتمل أن يدرك به الطريق . وتبين أن المجمل فوق المشكل فإن المراد فى المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله ، والمراد فى المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق ، بمنزلة الغريب الذى تأهل فى غير بلدته وصار معروفاً فيها فإنه يوقف على أثره بالطلب فى ذلك الموضع . وبيان ما ذكرنا من المجمل فى قوله تعالى : « وحرم الربا » فإنه مجمل ؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة فى أصل الوضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ؛ فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ،

---

(١) وفى العثمانية : وفى سائر أشكالها .

ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط فى العقد ، وذلك فضل مال أو فضل حال على ما يعرف فى موضعه ، ومعلوم أن بالتأمل فى الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فكان مجملاً فيما هو المراد ، وكذلك الصلاة والزكاة فهما مجملان ؛ لأن الصيغة فى أصل الوضع للدعاء والنماء ولكن بكثرة الاستعمال شرعاً فى أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه .

وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه ، والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب ، والاشتغال بالوقوف على المراد منه ، سمى متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة بها وتعارض المعانى فيها وهذا غير صحيح ، فالحروف المقطعة فى أوائل السور من المتشابهات عند أهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن معرفة المراد فيه ما يشتبه لفظه وما يجوز أن يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك ، لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى : « وما يعلم تأويله إلا اللهُ » فالوقف عندنا فى هذا الموضع ، ثم قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام ؛ وبيان أن الراسخ فى العلم من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلماً هو معنى قوله تعالى : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » وهذا لأن المؤمنين فريقان: مبتلى بالإمعان فى الطلب لضرب من الجهل فيه ، ومبتلى عن الوقوف فى الطلب(١) لكونه مكرماً بنوع من العلم . ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربما يزيد على معنى الابتلاء فى الوجه الأول ؛ فإن فى الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف فى الطلب بيان أن مجرد العقل لا يوجب شيئاً ولا يدفع شيئاً ؛ فإنه يلزمه اعتقاد الحقية فيما لا مجال لعقله فيه ليعرف أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وهذا هو المعنى فى الابتلاء بهذه الأسامى التى فيها تفاوت ، يعنى المجمل والمشكل والخفى ؛ فإن الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد بالطلب ، ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم منه شىء(٢) حقيقة فأثبت الشرع هذا التفاوت فى صيغة الخطاب

---

(١) وفى الهندية : بالوقوف عن الطلب .

(٢) وفى الهندية : لم يعلم شىء .

لتحقيق معنى الامتحان ، وإظهار فضيلة الراسخين فى العلم وتعظيم حرمتهم ، وصرف القلوب إلى محبتهم ، لحاجتهم إلى الرجوع إليهم ، والأخذ بقولهم والاقتداء بهم .

وبيان ما ذكرنا من معنى التشابه من مسائل الأصول أن رؤية الله تعالى بالأبصار فى الآخرة حق معلوم ثابت بالنص ، وهو قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرة » ثم هو موجود بصفة الكمال ، وفى كونه مرئياً لنفسه ولغيره معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنع ؛ فإن الله تعالى لا جهة له فكان متشابهاً فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة مع كون أصل الرؤية ثابتاً بالنص معلوماً كرامة للمؤمنين ؛ فإنهم أهل لهذه الكرامة ، والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدح فى العلم بالأصل ولا يبطل ، وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى فى القرآن معلوم ، وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم . والمعتزلة — خذلهم الله — لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله تعالى ، وأهل السنة والجماعة — نصرهم الله — أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين فى العلم فقال : « يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربِّنا وما يذّكَّرُ إلاّ أولو الألباب » .

فصل فى بيان الحقيقة والمجاز

الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع فى الأصل لشىء معلوم ، مأخوذ من قولك : حق يحق فهو حق وحاق وحقيق ؛ ولهذا يسمى أصلاً أيضاً لأنه أصل فيما هو موضوع له . والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشىء غير ما وضع له ، مفعل من جاز يجوز سمى مجازاً لتعديه عن الموضع الذى وضع فى الأصل له إلى غيره ، ومنه قول الرجل لغيره : حبك إياى مجاز : أى هو باللسان دون القلب الذى هو موضع الحب فى الأصل ، وهذا الوعد منك مجاز : أى القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد فى الأصل ، ولهذا يسمى مستعاراً ؛ لأن المتكلم به استعاره وبالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوباً للبس ولبسه ، وكل واحد من النوعين موجود فى كلام الله تعالى وكلام النبى صلّى الله عليه وسلم وكلام الناس فى الخطب والأشعار وغير ذلك ،

حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة لـكثرة الاستعمال ، وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم .

وحكم الحقيقة وجود ما وضع له أمراً كان أو نهياً خاصا كان أو عاما ، وحكم المجاز وجود ما استعير لأجله كما هو حكم الحقيقة خاصا كان أو عاما . ومن أصحاب الشافعى رحمه الله من قال لا عموم للمجاز ، ولهذا قالوا إن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » لا يعارضه[1] حديث ابن عمر رضى الله عنهما « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع بالصاعين » فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له ، وبالإجماع المطعوم مراد به فيخرج ما سواه من أن يكون مراداً ، ويترجح قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » لأنه حقيقة فى موضعه فيثبت الحـكم به عاما ، واستدلوا لإثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى المجاز لأجل الحاجة والضرورة ، فأما الأصل هو الحقيقة فى كل لفظ لأنه موضوع له فى الأصل ؛ ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ فى المتردد بين الحقيقة والمجاز فى حكم المشترك ، وهـذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فـكان المجاز فى هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء ، فـكما لا تثبت هناك صفة العموم لأن الضرورة ترتفع بدونه فـكذلك ها هنا .

ولـكنا نقول المجاز أحد نوعى الـكلام فيـكون بمنزلة نوع آخر فى احتمال العموم والخصوص لأن العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه ؛ فإن قولنا رجل اسم لخاص وإذا قرن به الألف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بعينه كان للجنس فيكون عاما بهذا الدليل ، وكذا كل نـكرة[2] إذا قرن بها الألف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل فى المجاز ، والمحل الذى استعمل فيه المجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما ثبت فى الحقيقة ، ولهذا جعلنا قوله « ولا الصاع بالصاعين » عاما ؛ لأن الصاع نـكرة قرن بها الألف واللام ، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم ، وهذا

---

(١) وعندنا المعارضة ثابتة بين الحديثين ، فى أحدهما الحرمة مطلقة بالطعم وفى الآخر مطلقة بالبالغ مبلغ الصاع فيكون واقعاً — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وكذلك الـنكرة .

لأن المجاز مستعار ليكون قائماً مقام الحقيقة عاملاً عمله ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات صفة العموم فيه ؛ ألا ترى أن الثوب الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد ، ولو لم يجعل كذلك لكان المتكلم بالمجاز عن اختيار مخلا بالغرض فيكون مقصراً وذلك غير مستحسن فى الأصل ، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذى هو حقيقة ؛ عرفنا أنه ليس فى هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وأن للمجاز من العمل ما للحقيقة ، وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل ؛ فإن المجاز موجود فى كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أوالضرورة ، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز فى اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفى عن موضعها والمجاز يحتمل ذلك وهو العلامة فى معرفة الفرق بينهما فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه بحال ، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب ؛ ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض ؛ لأنها ألزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هى موضوعة له فى الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز ، بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذٍ يتعين المجاز لمعرفة القصد إلى تصحيح الكلام وينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء ؛ ولهذا قلنا لو حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينها وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ فى القدر ؛ لأن الحقيقة مهجورة فيتعين المجاز . ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها وسمنها ؛ لأن الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة تؤكل فتترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ . ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا يحنث إذا أكل الدقيق بعينه ؛ لأنه مأكول ، والأصح أنه لا يحنث لأن أكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه الخبز ، وصار دليل الاستثناء بهذا الدليل[1] نحو دليل الاستثناء فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فأخذ فى النقلة فى الحال فإنه لا يحنث

---

(١) وفى العثمانية والهندية : الطريق .

ويصير ذلك القدر من السكنى مستثنى لمعرفة مقصوده وهو أن يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه[١] دون ما ليس في وسعه ، وعلى هذا لوحلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ، أوكان حلف بعد الجرح أن لا يقتل فمات المجروح لم يحنث ، ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء بمعرفة مقصوده .

ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان فى لفظ واحد فى حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال ؛ لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور[٢] لكون اللفظ الواحد مستعملاً فى موضوعه مستعاراً فى موضع آخر سوى موضوعه فى حالة واحدة ، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية فى وقت واحد ؛ ولهذا قلنا فى قوله تعالى : « أو لامستم النساء » المراد الجماع دون اللمس باليد ؛ لأن الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص ، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ ، فإذا كان المجاز مراداً تتنحى الحقيقة ؛ ولهذا قلنا النص الوارد فى تحريم الخمر وإيجاب الحد بشربه بعينه لا يتناول سائر الأشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر ؛ لأن الاسم للنىء من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر الأشربة المسكرة مجازاً ، وإذا كانت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ؛ وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لبنى فلان أو لأولاد فلان وله بنون لصلبه وأولاد البنين فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ؛ لأن الحقيقة مرادة[٣] فيتنحى المجاز . وقال فى السير : إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم فى ذلك ، وإذا استأمنوا على أمهاتهم لا تدخل الجدات فى ذلك ؛ لأن الحقيقة مرادة[٤] فيتنحى المجاز ، وعلى هذا قال فى الجامع : لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شىء ؛ لأن الاسم للمعتقين حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوة المالكية فيهم بالإعتاق ؛ لأن الحرية حياة والرق تلف[٥] حكماً فكانوا منسوبين

---

(١) وفى العثمانية : على ما فى وسعه

(٢) وفى الهندية : ولا يتصور وكذا كما لا يتصور الآتى بعد .

(٣) وفى العثمانية والهندية : مراد .

(٤) وفى العثمانية والهندية : مراد .

(٥) من حيث إنه أثر الكفر والكفر موت بالنص وهو قوله تعالى « أو من كان ميتاً » هامش العثمانية .

إليه بالولاء حقيقة كنسبة الولد إلى أبيه ، وأما معتق المعتق يسمى مولى له مجازاً ؛ لأنه بالإعتاق الأول جعله بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الإعتاق فيكون متسبباً فى الولاء الثانى من هذا الوجه ، ويسمى مولى له مجازاً بطريق الاتصال من حيث السببية ، فإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ، حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالى الموالى ؛ لأن الحقيقة هنا غير مرادة فيتعين المجاز ، ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقى مردوداً على الورثة ولا يكون لموالى الموالى من ذلك شىء ؛ لأن الحقيقة هنا مرادة ولو كان للموصى موال أعلى وأسفل لم تصح الوصية ؛ لأن الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مراداً إلا أنه لا وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود[1] فيبطل أصل الوصية ، ومعلوم أن التغاير بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفى الاسم المشترك لا تغاير باعتبار أصل الوضع ، ثم لم يجز هناك أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ فى حالة واحدة فلأن لا يجوز ذلك فى الحقيقة والمجاز أولى[2] .

فإن قيل : هذا الأصل لا يستمر فى المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث إذا دخلها ماشياً كان أو راكباً حافياً كان أو منتعلا ، وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافياً . وكذلك لو قال : يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلاً أو نهاراً يقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة ولليل مجاز . ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له . وفى السير قال : لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه ، ولو استأمن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل فى الأمان مواليه وموالى مواليه ، فقد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فى هذه الفصول . وقال أبو حنيفة ومحمد : إذا قال لله على أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذرا ويميناً واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات فأخذ الماء من الفرات فى كوز فشربه يحنث كما لو كرع فى الفرات ، ولو حلف

---

(١) أما المعنى فلأن أحدهما أعلى والآخر أسفل ، وأما المقصود فلأن الوصية من الأعلى بطريق الإنعام ومن الأسفل بطريق المجازاة — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : والمجاز كان أولى .

لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها وفى هذا جمع بين الحقيقة والمجاز فى اللفظ فى حالة واحدة . قلنا : جميع هذه المسائل تخرج مستقيماً على ما ذكرنا من الأصل عند التأمل ، فقد ذكرنا أن المقصود معتبر وأنه ينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء . ففى مسألة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافياً وقد يكون منتعلاً وقد يكون راكباً فعند الدخول حافياً يحنث لا باعتبار[1] حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذى هو المقصود ، فعرفنا أنه إنما يحنث فى المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة . وكذلك قوله يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت ، لأنه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص ببياض النهار ، واليوم إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معياراً له ، حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلاً لا يصير الأمر بيدها[2] ، وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله علىّ أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان ، فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت ، كما فى قوله تعالى : « ومن يولِّهم يومئذ دُبُرَه » واسم الوقت يعم الليل والنهار فلعموم المجاز قلنا بأنها تطلق فى الوجهين جميعاً ، حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهاراً لم تطلق لأن الحقيقة هنا مرادة فيتنحى المجاز . وفى مسألة دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية ، وإذا دخل داراً يسكنها فلان بالملك إنما يحنث لعموم المجاز لا للملك ، حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان . وفى مسألتى السير قياس واستحسان فى القياس يتنحى المجاز فى الأمان كما فى الوصية ، وفى الاستحسان قال المقصود من الأمان حقن الدم وهو مبنى على التوسع واسم الأبناء والموالى من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة تتقدم على المجاز فى كونه مراداً ، ولكن مجرد الصورة تبقى شبهته فى حقن الدم كما ثبت الأمان بمجرد الإشارة من الفارس إذا دعا الكافر بها إلى نفسه لصورة المسالمة وإن لم يكن ذلك حقيقة .

فإن قيل : لماذا لم تعتبر هذه الصورة فى إثبات الأمان للأجداد والجدات عند

---

(١) وفى العثمانية : لايحنث باعتبار .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فى يدها .

الاستئمان على الآباء والأمهات ؟ قلنا : لأن الحقيقة إذا صارت مراداً فاعتبار هذه الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة ، وبنو البنين وموالى الموالى تليق[١] صفة التبعية بحالهم ، فأما الأجداد والجدات لا يكونون تبعاً للآباء والأمهات وهم الأصول ؛ فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى إثبات الأمان لهم ، فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ آخر ؛ فإن قوله لله عند إرادة اليمين كقوله بالله إذ الباء واللام تتعاقبان ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج ، وقوله على نذر ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها إذا أراد اليمين ؛ لأن موجبها وجوب المنذور به ، وإيجاب المباح يمين كتحريم الحلال المباح[٢] وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته وإعتاق بموجبه . وأما مسألة الشرب من الفرات فالحنث عندها باعتبار عموم المجاز ، لأن المقصود شرب ماء الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بجعل الماء فى الإناء وعند الكرع إنما يحنث لأنه شرب ماء الفرات ، حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحنث إن شرب منه ؛ لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر . وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة قال : الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر أى الماء فيها ، وإذا صارت الحقيقة مراداً ينتحى المجاز ، وكذلك فى مسألة الحنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز ، وهما جعلا ذكر الحنطة عبارة عما فى باطنها مجازاً للعرف ؛ فإنه يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها من عين الحنطة[٣] وإنما يحنث لعموم المجاز وهو أنه تناول ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها ، فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود لا باعتبار الجمع[٤] بين الحقيقة والمجاز .

---

(١) وفى الهندية والأحمدية : تكون .

(٢) وفى العنابية والهندية : كتحريم الحلال وهو نظير .

(٣) وفى العنابية : ما فيها وإذا تناول من عين الحنطة إنما يحنث .

(٤) لفظ (لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز) ساقط من العنابية والهندية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت بعض[1] العراقيين من أصحابنا رحمهم الله قالوا : إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن فى محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا ، وهذا قريب بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة مدخلا للجنس[2] على صاحب الحقيقة ؛ فإن الثوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه ملكاً ونصفه عارية ، وقد قلنا فى قوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » إنه يتناول الجدات وبنات البنات والاسم للأم حقيقة وللجدات مجاز ، وكذلك اسم البنات لبنات الصلب حقيقة ولأولاد البنات مجاز ، وكذلك فى قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » فإنه موجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة منكوحة الأب ، فعرفنا أنه يجوز الجمع بينهما فى لفظ واحد ولكن فى محلين مختلفين حتى يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى المحل الآخر ، وهذا بخلاف المشترك فالاحتمال هناك باعتبار معانى مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعانى فى كلمة واحدة ، وهنا تجمع الحقيقة والمجاز فى احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحداً وهو الأصالة فى الآباء والأجداد والأمهات والجدات والولاد فى حق الأولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ، فيكون هذا نظير ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى قوله تعالى : « فتيمموا صعيداً طيبا » إنه يتناول جميع أجناس الأرض باعتبار معنى يجمع الكل وهو التصاعد من الأرض وإن كان الاسم للتراب حقيقة . وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة فى المعنى الذى ذكرنا فيما قال فى السير : لو استأمن لمواليه وله موال أعلى وأسفل فالأمان لأحد الفريقين وهو ما أراده الذى آمنه ، وإن لم يرد شيئا بأمن الفريقان باعتبار أن الأمان يتناول أحدهما لا باعتبار أنه يتناولهما ؛ لأن الاسم مشترك ، وبمثله لو كان له موال وموالى موال ثبت الأمان للفريقين جميعا باعتبار أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد عاملا بحقيقته فى موضع وبمجازه فى موضع آخر .

ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لأن الأصل فيه الوضع ولا يصير ذلك معلوما إلا بالسماع بمنزلة النصوص[3] فى أحكام الشرع ، وطريق الوقوف عليها السماع فقط .

---

(١) وفى الأصل لبعض مع سقوط لفظ قالوا الآتى وأثبتناه من الهندية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : مدخلا للنقص .
(٣) وفى العثمانية والهندية : النصوص .

وإنما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب فى الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس فى أحكام الشرع ؛ فإن طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم وهو التأمل فى معانى النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع ، فإذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به ، فكذلك فى الاستعارة إذا وقف إنسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظاً فى موضع كان مسموعاً(١) منه وإن لم يسبق به ، وعلى هذا يجرى كلام البلغاء من الخطباء والشعراء فى كل وقت .

فنقول : طريق الاستعارة عند العرب الاتصال ، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى ، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى ، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى . فأما الاستعارة للاتصال معنى فنحو تسمية العرب الشجاع أسداً للاتصال بينهما فى معنى الشجاعة والقوة ، والبليد حماراً لاتصال بينهما فى معنى البلادة ، والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء ، فإنهم يقولون : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم يعنون المطر ؛ لأنها تنزل من السحاب والعرب تسمى كل ما علا فوقك سماء ويكون نزول المطر من علو فسموه سماء مجازاً للاتصال صورة ، وقال تعالى : « أو جاء أحدٌ منكم من الغائط » والغائط اسم للمطمئن من الأرض ، وسمى الحدث به مجازاً لأنه يكون فى المطمئن من الأرض عادة ، وهذا اتصال من حيث الصورة ، وقال تعالى : « أو لامستم النِّساءَ » والمراد الجماع لأن اللمس سببه صورة فسماه به مجازاً ، وقال تعالى : « إنى أرانى أعصر خمرا » [وإنما يعصر العنب وهو مشتمل على السفل والماء والقشر إلا أنه بالعصر يصير خمراً](٢) فى أوانه فسماه به مجازاً لاتصال بينهما فى الذات صورة ، فسلكنا فى الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين فى الاستعارة وقلنا يصح الاستعارة للاتصال سبباً فإنه نظير الاستعارة للاتصال صورة فى المحسوسات ، وللاتصال فى المعنى المشروع الذى جاء لأجله شرع يصلح الاستعارة ، وهو نظير الاتصال معنى فى المحسوسات فإنه لا خلاف بين العلماء

---

(١) وفى العثمانية : كان ذاك مسموعا .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

أن صلاحية الاستعارة غير مختص بطريق اللغة وأن الاتصال فى المعانى والأحكام الشرعية يصلح للاستعارة ، وهذا لأن الاستعارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق فى المحسوس وغير المحسوس ، فالأحكام الشرعية قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ، ولأن المشروعات إذا تأملت فى أسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما تكون معقولة المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل معناه ، ألا ترى أن البيع مشروع لإيجاب الملك وموضوع له أيضاً فى اللغة ، وقد اتفق العلماء فى جواز[1] استعارة لفظ التحرير لإيقاع الطلاق به ، وجوز الشافعى رحمه الله استعارة لفظ الطلاق لإيقاع العتق به ، والأئمة من السلف استعملوا الاستعارة بهذا الطريق أيضاً وكتاب الله تعالى ناطق بذلك ، يعنى قوله تعالى : « وامرأةً مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أرادَ النبىُّ أن يستنكحها » فإن الله تعالى جعل هبتها نفسها جواباً للاستنكاح وهو طلب النكاح ، ولا خلاف أن نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة لا على سبيل حقيقة الهبة ، فإن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال ؛ ولأنها لا توجب الملك إلا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه ، فعرفنا أنها استعارة قامت مقام النكاح بطريق المجاز ، وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والعدة وإن كان معقوداً بلفظ الهبة ، فعرفنا أنه كان بطريق الاستعارة على معنى أن اللفظ متى صار مجازاً عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار التكلم به كالتكلم بما هو مجاز عنه . ثم ليس للرسالة أثر فى معنى الخصوصية بوجوه الكلام ، فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج فى استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس ؛ وهذه جملة لا خلاف فيها ؛ إلا أن الشافعى رحمه الله قال نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ لأنه عقد مشروع لمقاصد لا تحصى مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا ، ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنها تبتنى على الاتحاد[2] ، فالتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت به الاتحاد بينهما فى المقصود كزوجى الخف ومصراعى الباب ، والنكاح

---

(١) وفى العثمانية والهندية : على جواز .

(٢) وفى العثمانية : تنبىء عن الإيجاد .

بمعنى الضم الذى ينبىء عن الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة ، وليس فى هذين اللفظين مايدل على التمليك باعتبار أصل الوضع ، ولهذا لا يثبت ملك العين بهما ، فالألفاظ الموضوعة لإيجاب ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح ، إلا أن فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات عليه ، كما قال تعالى : « خالصةً لك » وفى حق غيره لايصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من القصور ، وهو معنى مايقولون : إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص . ونظيره الشهادة فإنها مشروعة بلفظ خاص فلا تصلح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون شهادة لأن لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه ، قال تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وكذلك لفظ الهبة لاتنعقد به المعاوضة المحضة وهى البيع ابتداء وكأن ذلك لقصور فيها ، وفى صفة المعاوضة النكاح أبلغ من البيع[١] ، وعلى هذا الأصل لم يجوزوا نقل الأخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ ، ولكنا نقول : النكاح موجب ملك المتعة ، وهذه الألفاظ فى محل ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعاً لملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة فى محله فكان بينهما اتصالاً من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة ، ولا حاجة إلى النية لأن هذا المحل الذى أضيف إليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح ، والحاجة إلى النية عند الاشتباه للتعيين[٢] ، وماذكروا من مقاصد النكاح فهى لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة كما هو المطلوب من هذا العقد ، فأما المقصود فإثبات الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه ، فلو كان المقصود ماسواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه ؛ لأن تلك المقاصد مشتركة بينهما ، وكذلك جعل الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك فإليه إزالة الملك ، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الألفاظ موضوعة لإيجاب الملك ، ثم لما انعقد هذا العقد بلفظ غير موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك ، فلأن

---

(١) أى ثبوت المعاوضة فى النكاح أبلغ ، لأنه يثبت البدل مع النفى والسكوت فلا يجوز استعارة اللفظ فيما فوقه — هامش العثمانية .

(٢) بأن يقول وهبت ملك الجارية بألف فإن النكاح لاينعقد بدون النية ، لأن المحل ثمة يحتمل البيع والنكاح فلا ينعقد بدون النية — هامش العثمانية .

ينعقد بلفظ موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك كان أولى ، وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك بهما فى الأصل لأنهما جعلا علماً فى إثبات هذا الملك بهما وما يكون علماً لشيء بعينه فهو بمنزلة النص فيه فيثبت الحكم به بعينه ولهذا لم ينعقد بهما الأسباب الموجبة لملك العين ، فأما الألفاظ الموضوعة لإيجاب الملك لاينتفى باسم العلم عن هذا المحل ، وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة .

فإن قيل : الاتصال من حيث السببية لايختص بأحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعاً ثم لم يعتبر هذا الاتصال والقرب فى إثبات ملك الرقبة باللفظ الذى هو موضوع لإيجاب ملك المتعة ، فكذلك لايعتبر هذا الاتصال لإثبات ملك المتعة باللفظ الموضوع لإثبات ملك الرقبة . قلنا : الاتصال من حيث السببية نوعان : أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر فى صلاحية الاستعارة من الجانبين ؛ لأن العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها ، والحكم لايثبت بدون العلة فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر . وبيان هذا فيما قال فى الجامع : إذا قال : إن ملكت عبداً فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الثانى[1] لايعتق ، فإن قال : عنيت الملك متفرقاً كان أو مجتمعاً يدين فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ويعتق النصف الباقى فى ملكه . ولو قال : إن اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصفه فباعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق هذا النصف ، فإن قال : عنيت الشراء مجتمعاً يدين فيما بينه وبين الله تعالى فلا يعتق هذا النصف ، وقيل الشراء موجب للملك والملك حكم الشراء فيصلح أن يكون ذكر الملك مستعاراً عن ذكر الشراء إذا نوى التفرق فيه ، ويصلح أن يكون ذكر الشراء مستعاراً عن ذكر الملك إذا نوى الاجتماع فيه حتى يعمل بنيته من حيث الديانة فى الموضعين ، ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين فى القضاء للتهمة ، وفيما فيه تشديد عليه يدين لانتفاء التهمة . والنوع الآخر اتصال الفرع بالأصل[2] والحكم بالسبب ، فإن بهذا الاتصال تصلح استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم ، ولا تصلح استعارة الفرع للأصل

---

(١) وفى الهداية : الباقى .

(٢) الفرع ملك المنفعة والأصل ملك العين — هامش الثمانية .

والحكم للسبب ؛ لأن الأصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج إلى الأصل ؛ لأنه تابع له فيصير معنى الاتصال معتبراً فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغنًى عنه . وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة ، فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع إلى إكمال الناقصة لحاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل فى حكم الكامل لأنه مستغنًى عنه ؛ فملك الرقبة سبب ملك المتعة بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولايجوز استعارة الحكم للسبب ، واللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لإيجاب ملك المتعة ، والموضوع لإيجاب ملك المتعة لايصلح مستعاراً لإيجاب ملك الرقبة ؛ ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل فى إيقاع الطلاق به مجازاً لأنها موضوعة لإزالة ملك الرقبة ، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة إلا أنه لا يعمل بدون النية ؛ لأن المحل المضاف إليه غير متعين لهذا المجاز ، بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق المجاز ، ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لأنه موضوع لإزاله ملك المتعة ، وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة ، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه ، ولكن الشافعى رحمه الله جوّز هذه الاسنعارة أيضاً للقرب بينهما من حيث المشابهة فى المعنى وكل واحد منهما إزالة بطريق الإبطال مبنى على الغلبة ، والسر أن غير محتمل للفسخ محتمل[(١)] التعليق بالشرط والإيجاب فى المجهول فللمناسبة بينهما فى هذا المعنى[(٢)] جوز استعارة كل واحد منهما للآخر ، ولكنا نقول : المناسبة فى المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذى يختص بكل واحد منهما ، ألا ترى أنه لا يسمى الجبان أسدا ولا الشجاع حماراً للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك ، ويسمى الشجاع أسدا للمناسبة بينهما فى الوصف الخاص وهو الشجاعة ، وهذا لأن اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى فى المنصوص لتعدية الحكم به إلى الفروع ، ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف

---

(١) وفى الهندية والعثمانية : يحتمل .

(٢) وفى نسخة هذه المعانى — هامش الأصل .

بل بوصف له أثر فى ذلك الحكم ؛ لأنه لو جوز التعليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء أصلا ، فكذلك ههنا لو صححنا الاستعارة للمناسبة فى أى معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل ؛ فعرفنا أنه إنما تعتبر المناسبة فى الوصف(١) الخاص ولا مناسبة هنا فى الوصف الذى لأجله وضع كل واحد منهما فى الأصل ، فالطلاق موضوع للإطلاق برفع المانع من الانطلاق لا بإحداث قوة الانطلاق فى الذات ، ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير والعتاق لإحداث معنى فى الذات يوجب القوة ، من قول القائل : عتق الفرخ إذا قوى حتى طار ، وفى ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف فى ذاته وهو أنه صار رقيقاً مملوكاً مقهوراً محتاجاً إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكاً مستولياً مستبداً بالتصرف ، والمنكوحة مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذى له عليها فحاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وبحل العقال عن البعير ، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة ، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض ، فعرفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما فى المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم ، وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر .

فإن قيل : عندكم الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه فى كتاب الصلح حيث قال : بيع السكنى باطل ، فالبيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة . ثم لم تصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازاً ، وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عنى على ألف درهم فقال أعتقت يثبت التملك(٢) شراء بهذا الكلام والعتق(٣) ليس بسبب للشراء ثم كان عبارة عنه مجازاً ، وكذلك شراء القريب إعتاق عندكم والشراء ليس بسبب العتق ثم كان عبارة عنه . قلنا : أما استعمال لفظ البيع فى الإجارة فإنما لا يجوز عندنا لانعدام المحل لا لانعدام الصلاحية للاستعارة ، لأنه إن أضيف لفظ البيع إلى رقبة الدار والعبد فهو عامل بحقيقته فى تمليك العين ، وإن أضيف إلى

---

(١) وفى نسخة : المعى — هامش الأصل .
(٢) وفى العثمانية : المالك .
(٣) وفى الهندية : فإن العتق .

متقمّهما فالمنفعة معدومة والمعدوم لا يكون محلا للتمليك ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل كأنه وجد التصريح باللفظ الذى هو مجاز عنه . ولو قال : أجرتك منافع هذه الدار لا يصح أيضاً وإنما يصح إذا قال أجرتك الدار باعتبار إقامة العين المضاف إليه العقد مقام المنفعة ، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً فى حقيقته حتى لو قال الحر لغيره : بعتك نفسى شهراً بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الإجارة ؛ لأن عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة ، وأهل المدينة يسمون الإجارة بيعاً فتجور ههنا الاستعارة للاتصال من حيث السببية ، وأما قوله أعتق عبدك عنى فمن يقول إن ذلك مجاز عن الشراء فقد أخطأ خطأ فاحشاً وكيف يكون ذلك مجازاً عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يسقط اعتبار حقيقته ؟ وفى الموضع الذى لا يثبت حقيقة العتق بأن يكون القائل صبيا أو عبداً مأذونا لا يثبت الشراء ، فعرفنا أن ثبوت الشراء هناك بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تحصيل المقصود الذى صرحنا به وهو الإعتاق عنه فإن من شرطه ثبوت الملك له فى المحل والمقتضى ليس من المجاز فى شيء ، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاق مجازاً ، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز فى محل واحد ؟ بل بطريق أن الشراء موجب ملك الرقبة وملك الرقبة متمم علة العتق فى هذا المحل ، فيصير الحكم وهو العتق مضافاً إلى السبب الموجب لما تم به العلة بطريق أنه بمنزلة علة العلة ، فأما أن يكون بطريق المجاز فلا .

ومن أحكام هذا الفصل أن اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف ، فعلى قول أبى حنيفة مطلقه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز ، وعلى قولهما مطلقه يتناولهما باعتبار عموم المجاز . وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من الفرات أولا يأكل من هذه الحنطة ، وهذا فى الحقيقة ينبنى على أصل وهو أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى إيجاب الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة ، وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فإن الحكم به يثبت فى الموضعين ، وعند أبى حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم به لا فى الحكم ؛ لأنه تصرف من المتكلم فى عبارته من حيث إنه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة ، ثم الحكم يثبت به أصلاً بطريق أنه

يجعل كالمتكلم بما كان المجاز عبارة عنه لا أنه خلف عن الحكم ، وإذا كان المجاز خلفاً في التكلم لا يثبت المزاحمة بين الأصل والخلف فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز في الموضع الذي يتعذر إعماله في حقيقته .

وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا قال لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يعتق ؛ لأن صريح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم ففي كل موضع يصلح أن يكون السبب منعقداً لإيجاب الحكم الأصلي يصلح أن يكون منعقداً لإيجاب ما هو خلف عن الأصل ، وفي كل موضع لا يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم الأصلي لا ينعقد موجباً لما هو خلف عنه ؛ فإن قوله لامس السماء يصلح منعقداً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر من حيث إن السماء غير ممسوسة فيصلح أن يكون منعقداً لإيجاب الخلف عنه وهو الكفارة ، واليمين الغموس لا تصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، فهنا أيضاً هذا اللفظ في معروف النسب الذي يولد مثله لمثله يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو ثبوت النسب إلا أنه امتنع إعماله [للحكم[1]] لثبوت نسبه من الغير فيكون موجباً لما هو خلف عنه وهو العتق ، وفيمن هو أكبر سنا منه لا يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه ، ولهذا لا تصير أم الغلام أم الولد له هنا ، وفي معروف النسب تصير أم ولد له على ما نص في كتاب الدعوى ؛ وعلى هذا جعلنا بيع الحرة نكاحاً ؛ لأن هناك المانع من الحكم الذي هو أصل في هذا المحل شرعي وهو تأكد الحرية على وجه لا يحتمل الإبطال لا باعتبار أن السبب ليس بصالح لإثبات الحكم الأصلي به في هذا المحل فيكون منعقداً لإثبات ما هو خلف عنه وهو ملك المتعة ، ولكن أبو حنيفة يقول المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم كما قررنا ، فالشرط فيه أن يكون الكلام صالحاً وصلاحيته بكونه مبتدأ وخبراً بصيغة الإيجاب وهو موجود هنا فيكون عاملاً في إيجاب الحكم الذي يقبله هذا المحل بطريق المجاز على معنى أنه سبب للتحرير ، فإن من ملك ولده يعتق عليه

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية

ويصير معتقاً له إذا اكتسب سبب تملكه ، فاللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازاً للاتصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته ، وباعتبار مجازه ما صادف إلا محلاً صالحاً ، ولما تبين أنه خلف فى التكلم لافى الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على أن يكون عبارة عما وراء المستثنى وإن لم يصادف أصل الكلام محلاً صالحاً له باعتبار أنه تصرف من المتكلم فى كلامه ، حتى لو قال لامرأته أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة ، نص عليه فى المنتقى ، ومعلوم أن المحل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحاً لأنه تصرف من المتكلم فى كلامه فهنا كذلك . ثم فيه طريقان لأبى حنيفة : أحدهما أنه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار أنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير فى ملكه وهو البنوة فيصير محرراً [به] ابتداء مجازاً ، ولهذا لا تصير الأم أم ولد له لأنه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير فى إيجاب أمية الولد [لأمه] ولأنه لايملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارته على الحقيقة(١) ابتداء بل بفعل هو استيلاد ؛ ولهذا قال فى كتاب الدعوى : لو ورث رجلان مملوكا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه يصير ضامناً لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً باعتبار أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه ، وعلى الطريق الآخر يجعل هذا إقراراً منه بالحرية مجازاً كأنه قال عتق على من حين ملكته فإن ماصرح به وهو البنوّة سبب لذلك وهنا(٢) هو الأصح ، فقد قال فى كتاب الإكراه إذا أكره على أن يقول هذا ابنى لا يعتق عليه(٣) ، والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ، ووجوب الضمان فى مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضاً فإنه لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامناً لشريكه أيضاً ؛ وعلى هذا الطريق نقول : الجارية تصير أم ولد له لأن كلامه كما جعل إقراراً بالحرية للولد جعل إقراراً بأمية الولد للأم ، فإن ما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها فى ملكه كما هو موجب حقيقة(٤) الحرية للولد ، وبهذا الطريق فى معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق

---

(١) وهو قوله أنت حر — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وهذا هو الأصح .

(٣) لأنه يصير كأنه قال عتق على من حين ملكته — هامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية لحقيقة .

الذى قالا ، فإنه مكذب شرعاً فى الحكم الأصلى والمكذب فى كلامه شرعاً كالمكذب حقيقة فى إهدار كلامه ، ألا ترى أنه لو أكره على أن يقول لعبده هذا ابنى لا يعتق عليه لأنه مكذب شرعاً بدليل الإكراه إلا أن دليل التكذيب هناك[1] عامل فى الحقيقة والمجاز جميعاً ، وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل فى الحقيقة دون المجاز وهو الإقرار بحريته من حين ملكه ، ولهذا قلنا : لو قال لزوجته وهى معروفة النسب من غيره هذه ابنتى لا تقع الفرقة بينهما لأنه ليس بكلام موجب بطريق الإقرار فى ملكه إنما موجبه إثبات النسب وقد صار مكذباً فيه شرعا فصار أصل كلامه لغواً . وبيان هذا أن التبنية لا توجب الفرقة ولكنها تنافى النكاح أصلا ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل قائماً مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ما تزوجتها أو ما كان بينى وبينها نكاح قط ، وذلك لا يوجب الفرقة ، وكذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه ينتفى به النكاح ، لأن فى حكم الحرمة هذا الإقرار عليها لا على نفسه والعين هى التى تتصف بالحرمة وهو مكذب شرعاً فى إقراره على غيره . ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبده يا ابنى لأن النداء لاستحضار المنادى بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازاً باعتبار معناه كما بينا ، فأما إذا قال ياحر أويا عتيق فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لإسقاط الرق به لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملاً على أى وجه أضافه إلى المملوك ، والله أعلم .

فصل فى بيان الصريح والكناية

الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازاً ، يقال : فلان صرح بكذا ، أى أظهر ما فى قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة ، ومنه سمى القصر صرحا ، قال تعالى : « وقال فرعونُ ياهامانُ ابنِ لى صرحا » والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستوراً إلى أن يتبين بالدليل ، مأخوذ من قولهم : كنيت وكنوت ، ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه ، وقد تكون الكناية مالا يكون مفهوم المعنى بنفسه ؛ فإن الحرف الواحد يجوز أن

---

(١) أى إذا كان أكبر سنا منه — هامش العثمانية

يكون كناية نحو هاء الغائبة وكاف المخاطبة ، يقول الرجل هو يفعل كذا ، وهذ الهاء لا يميز اسماً من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر ، وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية ، وكل ما يكون متردد المعنى فى نفسه فهو كناية ، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية أيضاً لما فيه من التردد ، ومنه أخذت الكنية فإنها غير الاسم . والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ، ثم يكنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفاً له بالولد الذى هو معروف بالنسب إليه ، وهذا ليس من المجاز فى شىء ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمى كنية ، وعلى هذا الاستعارات والتعريضات فى الكلام بمنزلة الكنايا فإن العرب تكنى الحبشى بأبى البيضاء ، والضرير بأبى العيناء ، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة ، وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازاً عنه . عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكنون بالشىء عن الشىء على وجه السخرية أو على وجه التفاؤل[١] فيكنون عما يذم بما يمدح[٢] به على سبيل التفاؤل[١] كما يذكرون صيغة الأمر على وجه الزجر والتهديد ، ويقولون تربت يداك على وجه[٣] التعطف ، فبهذا[٤] يتبين أن حد الكناية غير حد المجاز . ثم حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة ، وذلك نحو لفظ الطلاق والعتاق فإنه صريح فعلى أى وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجباً للحكم ، حتى إذا قال ياحر أو ياطالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو لأن عينه قائم مقام معناه فى إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه .

وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ؛ لأن فى المراد بها معنى التردد فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن بها ، وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والبينونة من كنايات الطلاق وهو مجاز عن التسمية[٥] باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملاً

---

(١) وفى العثمانية والهندية : الفأل .

(٢) وفى العثمانية : بما يحمد .

(٣) وفى العثمانية والهندية : معنى التعطف

(٤) وفى العثمانية والهندية : ولهذا .

(٥) أى مجاز من حيث التسمية حقيقة من حيث المعنى — هامش العثمانية .

إلا بالنية ، فسمى كناية من هذا الوجه مجازا ، فأما إذا انعدم التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل فى حقيقة موجبه حتى يحصل به الحرمة والبينونة ، ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه ، ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبينونة بنفسه ، فعرفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمى كناية مجازاً إلا قوله اعتدى فإنه كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة وعند إرادة الطلاق لا يكون اللفظ عاملاً فى حقيقته ؛ فإن حقيقته من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الأقراء وغير ذلك ، فإذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاه من حيث إن الاحتساب بعدد الأقراء من العدة لا يكون إلا بعد الطلاق فكأنه صرح بالطلاق ؛ ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى ، وإن كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند النية على أنه لفظ مستعار للطلاق شرعاً ؛ فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال لسودة « اعتدى » ثم راجعها ، وقال لحفصة « اعتدى » ثم راجعها ، وكذلك قوله استبرئى رحمك(٢) ، وكذلك قوله أنت واحدة فإن فى قوله واحدة احتمال كونه نعتاً لها أو للتطليقة فلا يتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الإضمار ، أى أنت طالق تطليقة واحدة ؛ ولهذا كان الواقع به رجعيا .

ثم الأصل فى الكلام الصريح لأنه موضوع للإفهام ، والصريح هو التام فى هذا المراد فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ، ولهذا قلنا : إن ما يندرئ بالشبهات لا يثبت بالكناية ، حتى إن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة مالم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يصير مستوجباً للعقوبة(١) وإن ذكر لفظاً هو كناية ، ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الأخرس عند إقراره به بإشارته لأنه لم يوجد التصريح بلفظه ، وعند إقامة البينة عليه لأنه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها فى إشارته ، وعلى هذا لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فإن الثانى لا يستوجب الحد ؛ لأن ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة ، وكذلك لو قال لغيره أما أنا فلست بزان لا يلزمه حد القذف لأنه تعريض وليس بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصراً فى نفسه .

---

(٢) لأن الاستبراء لا يكون إلا بعدد الأقراء وعند النية يقع الطلاق بمقتضاه . هامش العثمانية

(١) وفى الهندية : لا يستوجب العقوبة .

فإن قيل : أليس أنه لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال آخر هو كما قلت فإن الثانى بستوجب الحد وهذا تعريض محتمل أيضاً ؟ قلنا : نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عندنا فى المحل الذى يحتمله ، ولهذا قلنا فى قول علىّ رضى الله عنه : إنما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا : إنه يجرى على العموم فيما يندرئ بالشبهات وما يثبت مع الشبهات ، فهذا الكاف أيضاً موجبه العموم ؛ لأنه حصل فى محل يحتمله ؛ فيكون نسبته [١] إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول على ما هو موجب العام عندنا .

فصل فى بيان جملة ما تترك به الحقيقة

وهى خمسة أنواع : أحدها دلالة الاستعمال عرفاً ، والثانى دلالة اللفظ ، والثالث سياق النظم ، والرابع دلالة من وصف المتكلم ، والخامس من محل الكلام .

فأما الأول فنقول : تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً ؛ لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام ، فإذا تعارف الناس استعماله لشىء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك — لانعدام العرف — كالمهجور لا يتناوله إلا بقرينة ؛ ألا ترى أن اسم الدراهم عند الإطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهراً فى ذلك الموضع وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة . وبيان هذا فى اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة ؛ قال القائل :

وصلّى على دنّها وارتسم [٢]

وهى مجاز للعبادة المشروعة بأركانها ، سميت به لأنها شرعت للذكر ، قال تعالى : « وأقم الصلاة لذكرى » وفى الدعاء ذكر وإن كان يشوبه سؤال ، ثم عند الإطلاق ينصرف إلى العبادة المعلومة بأركانها سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة الأخرس [٣] وإنما تركت الحقيقة للاستعمال عرفاً . وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد

---

(١) وفى الهندية : نسبته له إلى الزنا .

(٢) كذا فى الهندية والمصرية ، وفى العثمانية : دنهام وارتسم ، وكان فى الأصل : ربها وارسم .

(٣) لفظ (كصلاة الأخرس) ساقط من العثمانية والهندية .

حقيقة ثم سميت العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة فعند الإطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفاً ، والعمرة والصوم[١] والزكاة وغيرها على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى ، ولهذا قلنا من نذر صلاة أو حجا أو مشياً إلى بيت الله يلزمه العبادة وإن لم ينو ذلك ، فالمشى إلى بيت الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن للاستعمال عرفاً ينصرف مطلق اللفظ إليه . وكذلك لو قال لله على أن أضرب بثوبى حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال عرفاً ، فاللفظ حقيقة فى غير ذلك . ومن حلف أن لا يشترى رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه فى الأسواق من الرءوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفاً ، فأما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس . ومن حلف أن لا يأكل بيضاً يتناول يمينه بيض الدجاج والأوز خاصة لاستعمال ذلك عند الأكل عرفاً ، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك ، وقد بينا أن العام إذا خص منه شىء يصير شبيه المجاز .

وبيان النوع الثانى وهو دلالة اللفظ فيما إذا حلف أن لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد لم يحنث فى يمينه ؛ لأنه أطلق اللحم فى لفظه ولحم السمك [أو الجراد[٢]] لا يذكر إلا بقرينة فكان قاصراً فيما يتناوله اسم مطلق اللحم ، بمنزلة الصلاة على الجنازة فإنه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث إنه لا يذكر إلا بالقرينة ، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة .

فإن قيل : أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يحنث فى يمينه[٣] وهذا لا يذكر إلا بقرينة ؟ قلنا : نعم ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللحمية فيهما ، فإن اللحم اسم معنوى موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور فى ذلك فى لحم الخنزير والآدمى ، فأما لحم السمك والجراد فإنه قاصر فى ذلك المعنى ؛ لأنه لادم للسمك ولا للجراد ، فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم[٤] لا يتم بالسمك والجراد . فعرفنا أن القرينة فيها للقصور ، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم فى لحم

---

(١) لفظ (الصوم) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) ونص فى أيمان شرح المحيط أنه لا يحنث فى يمينه ، هامش الأصل . قلت : ولعله شرح المختصر فصحف وصار المحيط .

(٤) وفى الهندية : من اللحم .

الخنزير والآدمى ، فعرفنا أن القرينة لبيان الحرمة لا لقصور فى معنى اللحمية ، وليس للحرمة تأثير فى المنع من إتمام شرط الحنث ، وعلى هذا قلنا فى قوله كل مملوك لى حر لايدخل المكاتب بدون النية لأنه تلفظ بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكاً وبين كونه مملوكاً فإنه مالك يداً وتصرفاً مملوك رقا ، وكذلك صرح بالإضافة إليه والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه ، فللدلالة فى لفظه لايتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة فى قوله « أوتحرير رقبة » لأنه يتناول الذات المرقوق ، والرق لاينتقض بعقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك بقدر مايصح به التحرير وذلك موجود فى المكاتب فيتأدى به الكفارة . وكذلك قوله كل امرأة له طالق لايتناول المختلعة بغير نية[1] وإن كانت فى العدة من غير النية لبقاء ملك اليد وزاول أصل ملك النكاح ، وعلى عكس ماذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة أيضاً ، فإن أبا حنيفة رحمه الله قال : من حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنباً أو رطباً أو رماناً لم يحنث ، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لأن اسم الفاكهة يتناولها عند الإطلاق من غير قرينة فتكون كاملة فى المعنى المطلوب بهذا الاسم ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول هى زيادة[2] على ما هو المطلوب بالاسم لأن اشتقاق اللفظ من التفكه وهو التنعم ، قال تعالى : « انقلبوا فاكهين » : أى متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام ، والرطب والعنب قوت يقع به القوام ، والرمان فى معنى الدواء وقد يقع به القوام أيضاً وهو قوت فى جملة التوابل وما يقع به القوام فهو زائد على التنعم ، ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال « وعنباً » إلى قوله « وفاكهة وأبًّا » فللزيادة لا يتناولها مطلق الاسم كما أن للنقصان لا يتناول مطلق الاسم للسمك والجراد . وكذلك لوحلف لايأكل إداماً ، عند أبى حنيفة رحمه الله الإدام ما يصطبغ به لأنه تبع فلا يتناول ما يتأتى أكله مقصوداً من الجبن والبيض واللحم ، وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهى الموافقة فيها كما فى المسألة الأولى ، وعن أبى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسألة .

وبيان النوع الثالث ، وهو سياق النظم فى قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن

---

(١) لفظ (بغير نية) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهدية : هى زائدة

ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا » فإن بسياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير ، وكذلك[١] قوله تعالى : « اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير » فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر بهذه الصفة . وعلى هذا لو أقر وقال : لفلان علىّ ألف درهم إن شاء الله لم يلزمه شىء ، ولو قال : لفلان علىّ ألف درهم ليس له علىّ شىء إن شاء الله تلزمه الألف ؛ لأن قوله ليس رجوع وصيغة قوله إن شاء الله صيغة التعليق ، والإرسال والتعليق كل واحد منهما متعارف بين أهل اللسان فكان ذلك من باب البيان لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من حكم إرسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الإرسال باعتبار سياق النظم . وقال فى السير الكبير : لو قال مسلم لحربى محصور انزل فنزل كان آمناً ، ولو قال انزل إن كنت رجلا فنزل كان فيئاً ، ولو قال له الحربى المأسور فى يده الأمان الأمان وقال المسلم فى جوابه الأمان الأمان كان آمنا حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش[٢] أن يمنعوه من ذلك ولا يصدقونه فى قوله أردت رد كلامه ، ولو قال الأمان الأمان ستعلم ما تلقى أو قال الأمان الأمان تطلب أو قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك أماناً بدلالة سياق النظم . وكذلك لو قال لغيره اصنع فى مالى ما شئت إن كنت رجلاً أو قال طلق زوجتى إن كنت رجلاً لم يكن توكيلا . ولو قال لغيره : لى عليك ألف درهم فقال الآخر لك على ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن إقراراً . فعرفنا أن بدليل سياق النظم تترك الحقيقة .

وبيان النوع الرابع : فى قوله تعالى : « واستفزز من استطعت منهم بصوتك » فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر لأنه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر بحال ، فتبين بأن المراد الإقدار والإمكان لعلمنا أن ما يأتى به اللعين يكون بإقدار الله تعالى عليه إياه ، وكذلك[٣] قول القائل اللهم اغفر لى يعلم أنه سؤال لا أمر لوصف المتكلم وهو أن العبد المحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاماً وإنما يسأله ذلك سؤالا ، وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره تعال

---

(١) كذا بالعثمانية والهندية ، وفى الأصل : فكذلك .
(٢) وفى العثمانية والهندية : فعلى الأمير والجيش .
(٣) كذا بالعثمانية ، وفى الأصل : فكذلك .

تغـد عندي[1] فقال والله لا أتغدى ثم رجع إلى بيته فتغدى لا يحنث[2] لأن المتكلم دعاه إلى الغداء الذى بين يديه وقد أخرج كلامه مخرج الجواب ، فإذا تقيد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلم يتقيد الجواب أيضاً به . وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها إن خرجت فأنت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق ، وعلى هذا لو قالت له زوجته إنك تغتسل فى هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فعبدى حر ثم اغتسل فيها فى [غير][3] تلك الليلة أو فى تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث .

وبيان النوع الخامس : فى قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإن بدلالة محل الـكلام يعلم أنه ليس المراد نفى المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع إلى البصر فقط ، وقد قلنا إن لفظ العموم فى غير المحل القابل للعموم يكون بمعنى المجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الـكلام ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فى قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيات » وفى قوله عليه السلام : « رُفِعَ عن أمّتى الخطأ والنسيانُ وما استُكْرِهوا عليه » إنه لا يقتضى العموم وارتفاع الحـكم ؛ لأن بمحل الـكلام يتبين أنه ليس المراد أصل العمل فإن ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان والإكراه ، وإما أن تكون المراد الحـكم أو الإثم ، ولا يجوز أن يقال كل واحد منهما مراد لأنهما ينبنيان على معنيين متغايرين فإن الثواب على العمل الذى هو عبادة والإثم بالعمل الذى هو محرم ينبنى على العزيمة والقصد ، والجواز والفساد الذى هو حـكم ينبنى على الأداء بالأركان والشرائط ، ألا ترى أن من توضأ بالمـاء النجس وهو لا يعلم به فصلى لم تجز صلاته مطلقاً حتى لو علم لزمه الإعادة ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يـكن منه التقصير كان مطيعاً باعتبار قصده وعزيمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذى لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به فى حـكم الجواز والفساد إلا بدليل يقترن به فيصير[4] كالمؤول حينئذ ، فأما ما يعترض من الدليل

---

(١) وفى العثمانية : معي .
(٢) وفى العثمانية والهندية : لم يحنث .
(٣) زيادة من الهندية .
(٤) وفى العثمانية : فيصير به

الموجب للنسخ أو التخصيص فليس من هذا الباب فى شىء ، وإنما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقترن بالكلام فيصير حقيقة ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض إلا أن النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة ، وبيان معنى حتى لا يكون إلا بالمقارن ولكن ذلك المقارن إنما يتبين عما هو نسخ[١] مبتدأ صيغة ، فعرفنا أنه ليس من هذا الباب فى شىء . قال رضى الله عنه : والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الأعيان نحو قوله تعالى : « حُرِّمت عليكم الميتة » وقوله تعالى : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم » وقوله عليه السلام : « حُرِّمت الخمرُ لعينها » وقالوا امتنع ثبوت حكم العموم فى هذه الصورة[٢] معنى لدلالة محل الكلام وهو أن الحل والحرمة لا تكون وصفاً للمحل وإنما تكون وصفاً لأفعالنا فى المحل حقيقة فإنما يصير المحل موصوفاً به مجازاً وهذا غلط فاحش ، فإن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة ؛ لأن إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه ، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراماً ، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلاً على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين ، ولكن عمل هذه النصوص فى إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لأعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذى هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه ، فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل فى إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة ، وهذا إذا تأملت فى غاية التحقيق[٣] ؛ فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمات مجازاً باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأً فاحشاً .

---

(١) وفى العثمانية : نص .
(٢) وفى العثمانية والهندية : النصوص
(٣) وفى العثمانية : فى غاية من التحقيق .

فصل فى إبانة طريق المراد بمطلق الكلام

قد بينا أن الكلام ضربان : حقيقة ومجاز ، وأنه لايحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة ، فتمس الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز ، والطريق فى ذلك هو النظر فى السبب الداعى إلى تعريف ذلك الاسم فى الأسماء الموضوعة لالمعنى ، وإلى تعريف المعنى فى المعنويات ، فما كان أقرب فى ذلك فهو أحق ، وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يجعل حقيقة ، وذلك يكون بطريقين : التأمل فى محل الكلام ، والتأمل فى صيغة الكلام .

أما بيان التأمل فى المحل فى اختلاف العلماء فى موجب العام فعند بعضهم موجبه عند الإطلاق أخص الخصوص ، وعندنا موجبه العموم ، وما قلناه أحق لأنه إذا حمل على أخص الخصوص يبقى بعض ماتناوله مطلق الكلام غير مراد به ، والمراد بالكلام تعريف ماوضع الاسم له ، فإذا كان صيغة العام موضوعاً لمعنى العموم كان حمله عليه عند الإطلاق أحق ، ولأن الخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعلنا صيغة العام متناولا للخاص أيضاً فقط كان ذلك تكراراً محضاً ، وإذا كان المقصود بوضع الأسماء فى الأصل إعلام المراد فحمل لفظين على شىء واحد يكون تكراراً وإخراجاً لأحد اللفظين من أن يكون مفيداً .

فإن قيل : فائدته التأكيد وتوسيع الكلام[١] ، قلنا : نعم ولكن هذا فى الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع ، والإطلاق يوجب الكمال فإذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع كان ذلك أولى من أن يحمل على التكرار لتوسعة الكلام ، فهذان الدليلان من محل الكلام قبل التأمل فى صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله تعالى : « أو لامستم النساء » على المجامعة دون المس باليد لأنه إذا حمل على المس باليد كان تكراراً لنوع حدث واحد ، وإذا حمل على المجامعة كان بياناً لنوعى الحدث وأمراً بالتيمم لهما فيكون أكثر فائدة[٢] مع أنه معطوف على

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فيه فائدة التأكيد وتوسعة الكلام .

(٢) وفى العثمانية : إفادة

ما سبق والسابق ذكر نوعى الحدث ؛ فإن قوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، ثم قال تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطَّهروا » ثم قال تعالى « وإن كنتم مرضَى » إلى قوله « فلم تجدوا ماءً فتيمموا » فبدلالة محل الكلام يتبين أن المراد الجماع دون المس باليد .

وبيان الدلالة من صيغة الكلام فى قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللَّغْو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقَّدتم الأيمان » قال علماؤنا رحمهم الله : اللغو ما يكون خالياً عن فائدة اليمين شرعاً ووضعاً ؛ فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخبر فإذا أُضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خالياً عن فائدة اليمين فكان لغواً . وقال الشافعى رحمه الله : اللغو مايجرى على اللسان من غير قصد ، ولا خلاف فى جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما . ولكن ماقلناه أحق لأن مايجرى على لسانه من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذى هو ضد العمد أو السهو الذى هو ضد التحفظ ، فأما ما يكون خالياً عن الفائدة لمعنى فى نفسه لابحال المتكلم فليس له اسم موضوع سوى أنه لغو فحمله عليه أولى ، ألا ترى إلى قوله : « وإذا سمعوا اللَّغْوَ أعرضوا عنه » يعنى الكلام الفاحش الذى هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون مايجرى من غير قصد فإن ذلك لاعتب فيه ، وقال تعالى : « لايسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » وقال تعالى : « والغَوْا فيه لعلكم تغلبون » ومعلوم أن مراد المشركين التعنّت أى إن لم تقدروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم بغير قصد ، وقال تعالى : « وإذا مروا باللَّغْو مروا كراما » : أى صبروا[1] عن الجواب وذلك فى الكلام الخالى عن الفائدة دون ما يجرى من غير قصد ؛ ولأن فساد مايجرى من غير قصد باعتبار معنى فى المحل وهو القلب الذى هو السبب الباعث على التكلم ، وفساد مالا فائدة فيه باعتبار معنى فى نفس الكلام فكان هو أقرب إلى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عندالإطلاق . وكذا[2] اختلفوا فى العقد فقال الخصم : العقد عبارة

---

(١) وفى العثمانية : صبراً ، وفى الهندية بمعنى له صبراً له عن .

(٢) وفى العثمانية : وكذلك .

عن القصد فإن العزيمة سميت عقيدة . وقلنا : العقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذى فيه رجاء الصدق لإيجاب حكم [بكلام[1]] وهو الصدق منه ، وكذلك ربط البيع بالشراء لإيجاب حكمه وهو الملك فكان ماقلناه أقرب إلى الحقيقة ؛ لأن الكلمة باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ، منه تقول العرب : يا عاقداً ذكر حلا ، وقال القائل :

* ولقلب المحب حل وعقد *

ثم يستعار [لربط الإيجاب بالقبول على وجه ينعقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى عقداً ثم يستعار[2]] لما يكون سبباً لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذى هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون أحق . ومن ذلك ماقلنا فى قوله تعالى : « ثلاثة قروء » إنها الحيض دون الأطهار ؛ لأن اللفظ إما أن يكون مأخوذا من القرء الذى هو الاجتماع ، قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » وقال القائل :

* هجان اللون لم يقروا جنيناً[3] *

وهذا المعنى فى الحيض أحق ؛ لأن معنى الاجتماع فى قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضاً فإنه مالم تمتد رؤية الدم لا يكون حيضاً وإن كان الدم يجتمع فى حالة الطهر فى رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع ، ثم زمانه يسمى به مجازاً وإن كان مأخوذاً من الوقت المعلوم كما قال القائل :

* إذا هبت لقاريها الرياح *

وقال آخر : له قرء كقرء الحائض فذلك بزمان الحيض أليق ؛ لأنه هو الوقت المعلوم الذى يحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تعلق به من الأحكام ، وإن كان مأخوذاً من معنى الانتقال كما يقال : قرأ النجم إذا انتقل ، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر ؛ إذ الطهر أصل ، فباعتبار صيغة اللفظ يتبين أن حمله على الحيض أحق ،

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لم تقرا جنيناً .

وكذلك لفظ النكاح فإنما نحمله على الوطء والخصمُ على العقد ، وما قلناه أحق لأن الاسم فى أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل أنكح الصبر أى التزمه وضمه إليك ، ومعنى الضم فى الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا يسمى جماعا ، ثم العقد يسمى نكاحاً باعتبار أنه سبب يتوصل به إلى ذلك الضم ، فبالتأمل فى صيغة اللفظ يتبين أن الوطء أحق به إلا فى الموضع الذى يتعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد ، وهذا هو الحكم فى كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام ، وهذا التعذر إما لعدم الإمكان أو لكونه مهجوراً عرفاً أو لكونه مهجوراً شرعاً ؛ فالذى هو متعذر نحو ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النخلة أو من هذه الكرمة فإن يمينه تنصرف إلى الثمرة لأن ما هو الحقيقة فى كلامه متعذر، وأما المهجور عرفاً فنحو ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف يمينه إلى الشرب من ماء البئر لأن الحقيقة وهو الكرع فى البئر مهجورة ، واختلف مشايخنا أنه إذا كرع هل يحنث أم لا ؟ فنهم من يقول يحنث أيضاً لأن الحقيقة لا تتعطل وإن حمل اللفظ على المجاز ، وسواء أخذ الماء فى كوز وشربه أو كرع فى البئر فقد شرب ماء البئر فيحنث ، ومنهم من يقول لا يحنث ؛ لأنه لما صار المجاز مراداً سقط اعتبار الحقيقة على ما قال فى الجامع : لو قال لأجنبية إن نكحتك فعبدى حر ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطء . ولو قال لزوجته : إن نكحتك ينصرف إلى الوطء دون العقد حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها . ولو قال للمطلقة الرجعية : إن راجعتك ينصرف إلى الرجعة دون ابتداء العقد ، ولو قال للمبانة : إن راجعتك ينصرف إلى ابتداء العقد ولكن الأول أوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كونه مراداً باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأى طريق شربه ، وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب وإن كان ذلك مجازاً لأن الحقيقة مهجورة شرعاً ، فإن المدعى إذا كان محقا فالمدعى عليه لا يملك الإنكار شرعاً ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز عند الإطلاق ، ثم يصح منه الإنكار والإقرار باعتبار معنى عموم المجاز وهو أنه جواب للخصم . ومن حلف أن لا يكلم هذا الصبى فكلمه بعد ما صار شيخاً يحنث باعتبار أن الحقيقة مهجورة

شرعاً فإن الصبي سبب للترحم شرعاً لا للهجران فيتعين المجاز لهـذا . وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى ، والله أعلم .

باب بيان معانى الحروف المستعملة فى الفقه

قال رضى الله عنه : اعلم بأن[1] الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف ، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز فى الأسماء والأفعال فكذلك يتحقق فى الحروف ، فمنه ما يكون مستعملاً فى حقيقته ، ومنه ما يكون مجازاً عن غيره ، وكثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق فى تخريج المسائل عليها . فأولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف .

الأصل فيه الواو[2] فلا خلاف أنه للعطف [ولكن عندنا هو للعطف[3]] مطلقاً فيكون موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر من غير أن يقتضى مقارنة أو ترتيباً ، وهو قول أكثر أهل اللغة . وقال بعض أصحاب الشافعى رحمه الله : إنه موجب للترتيب ، وقد ذكر ذلك الشافعى فى أحكام القرآن ، وكذلك جعل الترتيب ركناً فى الوضوء لأن فى الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص ؛ ألا ترى أن الصحابة رضى الله عنهم لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعى بأيهما نبدأ قال : « ابدءوا بما بدأ الله تعالى » يريد به قوله تعالى : « إن الصفا والمروة » ففى هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب ، وما وجب ترتيب السجود على الركوع إلا بقوله تعالى « اركعوا واسجدوا » ولكنا نقول : هذا من باب اللسان ، فطريق معرفته التأمل فى كلام العرب وفى الأصول الموضوعة عند أهل اللغة ، بمنزلة مالو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع يكون طريقه التأمل فى النصوص من الكتاب والسنة والرجوع إلى أصول الشرع ، وعند التأمل فى كلام العرب وأصول اللغة يتبين أن الواو لا توجب الترتيب ؛ فإن القائل يقول : جاءنى زيد وعمرو يفهم من هذا الإخبار مجيئهما من غير

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أن .

(٢) وفى العثمانية والهندية : والأصل فيه حرف الواو .

(٣) زيادة من العثمانية .

مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقاً في خبره ، سواء جاءه عمرو أولاً ثم زيد أو زيد ثم عمرو أو جاءا معاً . وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون : جاءني الزيدون أي زيد وزيد وزيد ، والقائل يقول : لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل :

لا تنه عن خُلُق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

ولو وضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيما ؛ فالفاء توجب ترتيباً من حيث إنه للتعقيب مع الوصل ، فلو كان موجب الواو الترتيب[1] لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه ، وكذلك يتبدل الحكم أيضاً إذا ذكر الواو مكان الفاء ؛ فإن من يقول لامرأته : إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال ، فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي أن يتأخر الطلاق إلى وجود الشرط . وأما من حيث الوضع لغة فلأنهم وضعوا كل حرف ليكون دليلاً على معنى مخصوص كما فعلوا في الأسماء والأفعال ، فالاشتراك لا يكون إلا لغفلة من الواضع أو لعذر ، وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجب إخلاءه عن الفائدة كما قررنا فلا يليق ذلك بالحكمة . ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب ، وثم للتعقيب مع التراخي ، ومع للقِران . فلو قلنا بأن الواو توجب القِران أو الترتيب كان تكراراً باعتبار أصل الوضع ، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقاً لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع ، ثم يتنوع هذا العطف أنواعاً لكل نوع منه حرف خاص . ونظيره من الأسماء الإنسان فإنه للآدمي مطلقاً ثم يتنوع أنواعاً لكل نوع منه اسم خاص بأصل الوضع والتمر كذلك . وهو نظير ما قلنا في اسم الرقبة إنه للذات مطلقاً من غير أن يكون دالاً على معنى التقييد بوصف فكذلك الواو للعطف [مطلقاً[2]] باعتبار أصل الوضع ، ولهذا قلنا : المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران ، ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للإكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب فيه . وكذلك في قوله

---

(١) وفي العثمانية والهندية : فلو كان ذلك موجب الواو لم يختل .

(٢) زيادة من الهندية .

مبيعاً والمبيع الدين لا يكون إلا سلماً ، وعلى هذا لو قال لعبده إن أخبرتنى بقدوم فلان فأنت حر ، فهذا على الخبر الحق الذى يكون بعد القدوم ؛ لأن مفعول الخبر محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذى هو للإلصاق ، كقول القائل : بسم الله ، أى بدأت بسم الله فيكون معنى كلامه إن أخبرتنى خبراً ملصقاً بقدوم فلان ، والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر بالباطل . ولو قال إن أخبرتنى أن فلاناً قد قدم فهذا على الخبر حقا كان أو باطلاً ؛ لأنه لما لم يذكر حرف الباء فالمذكور صالح لأن يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر إنما يكون بكلام لا بفعل فكأنه قال إن أخبرتنى بخبر قدوم فلان ، والخبر اسم لكلام يدل على القدوم ولايوجد عنده القدوم لامحالة . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بحكمه لم تطلق ، وكذلك سائر أخواتها ؛ لأن الباء للإلصاق فيكون دليلا على معنى الشرط مفضياً إليه . وعلى هذا قال فى الجامع : إذا قال لامرأته إن خرجت من هذه الدار إلا بإذنى تحتاج إلى الإذن فى كل مرة ، لأن الباء للإلصاق فإنما جعل المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن وذلك لا يكون إلا بتجديد الإذن فى كل مرة ، قال تعالى : « وما نتنزَّل إلا بأمرِ ربك » أى مأمورين بذلك . ولو قال إن خرجت إلا أن آذن لك ، فهذا على الإذن مرة [واحدة[1]] لأنه يتعذر الحمل ههنا على الاستثناء لمخالفة الجنس فى صيغة الكلام[2] فيحمل على معنى الغاية مجازاً لما بينهما من المناسبة ، وعليه دل قوله تعالى : « إلا أن يحاط بكم » . « إلا أن تقطّع قلوبهم » : أى حتى . ثم قال الشافعى فى قوله تعالى : « وامسحوا برءوسكم » : إن الباء للتبعيض فإنما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك أدنى ما يتناوله الاسم . وقال مالك : الباء صلة للتأكيد بمنزلة قوله تعالى : « تنبتُ بالدُّهْن » كأنه قال وامسحوا رءوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس . وقلنا : أما التبعيض فلا وجه له[3] لأن الموضوع للتبعيض حرف من والتكرار والاشتراك لا يثبت بأصل الوضع ، ولا وجه لحمله على الصلة لما فيه من معنى الإلغاء أو الحمل على غير فائدة مقصودة

---

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفى الهندية : صفة الكلام .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فلا معنى له

وهى التوكيد . ولكنا نقول : الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع ، فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل : مسحت الحائط بيدى ومسحت رأس اليتيم بيدى فيتناول كله ، وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة فلا تقتضى الاستيعاب وإنما تقتضى إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ، ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء .

فإن قيل : أليس أن فى التيمم حكم المسح ثبت بقوله تعالى : «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » ثم الاستيعاب فيه شرط ؟ قلنا : أما على رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله فإنه لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى ، وأما على ظاهر الرواية فإنما عرفنا الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم فى هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب فى الغسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه ، أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه : « يكفيك ضربتان : ضربة للوجه وضربة للذراعين » .

ومن هذا الفصل حروف القسم ، والأصل فيها باعتبار الوضع الباء حتى يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره ، فإن الباء للإلصاق وهى تدل على محذوف كما بينا ، وقول الرجل بالله بمعنى أقسم [أو أحلف[1]] بالله كما قال تعالى : « يحلفون بالله ما قالوا » وكذلك يستقيم وصلها بسائر الأسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول بأبى أو بك لأفعلن أو به لأفعلن فيصح استعماله فى جميع هذه الوجوه لمقصود القسم باعتبار أصل الوضع . ثم قد تستعار الواو مكان الباء فى صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى . أما الصورة فلأن خروج كل واحد منهما من المخرج الصحيح بضم الشفتين ، وأما المعنى فلأن فى العطف إلصاق المعطوف بالمعطوف عليه ، وحرف الباء للإلصاق إلا أن الواو تستعمل فى المضمر [دون المظهر ، لا يقال أحلف والله لأنه يشبه قسمين ؛

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

لأن قوله والله وحده قسم ظاهراً وكذا أحلف أو أقسم ، بخلاف قوله أحلف بالله فالباء لصلة الفعل دون المضمر[١]] لأن هذا الاستعمال لتوسعة صلة القسم لا لمعنى الإلصاق ، فلو استعمل فيهما كان مستعاراً عاما ولا حاجة إلى ذلك وإنما الحاجة إلى الاستعارة لصلة القسم حتى يشبه قسمين[٢] ، ولهذا لايستعمل مع الكناية نحو الكاف والهاء ، ومع الاسم الصريح يستعمل فى جميع الأسماء والصفات نحو قوله والرحمن والرب .

ثم التاء تستعمل أيضاً فى صلة القسم ، قال تعالى : « وتالله لأكيدنّ أصنامكم » وهذا لما بين حرف التاء والواو من المناسبة فإنهما من حروف الزوائد فى كلام العرب يقام أحدهما مقام الآخر كما فى التراث مع الوراث والتورية والوورية وما أشبه ذلك . ولما كان المقصود بهذا الاستعمال توسعة صلة القسم لشدة الحاجة إلى ذلك خصة كان التاء أخص من الواو لمكان أن الواو مستعار ليس بأصل فى صلة القسم ، ولهذا يختص باسم الله حتى لايستقيم أن يقول تالرحمن كما يستقيم والرحمن ، ومع حذف هذه الصلات يستقيم القسم أيضاً لاعتبار معنى التخفيف والتوسعة[٣] ، حتى إذا قال الله يكون يميناً ، ولكن المذهب عند نحويى البصرة الذكر بالنصب ، وعند نحويى الكوفة بالخفض وهو الأظهر عند الفقهاء .

ومما هو موضوع بمعنى القسم قوله وأيم الله إلا أن المذهب عند نحويى الكوفة أن معناه أيمن[٤] وهو جمع يمين ، ومنه قول القائل :

فقالت يمين الله مالك حيلة   وما إن أرى عنك الغواية تنجلى

وعند نحويى البصرة هذه كلمة موضوعة فى صلات القسم لا تشتق نحو صه ومه ، والهمزة فيها للوصل ، ألا ترى أنها تسقط إذا تقدمها حرف بمنزلة سائر حروف الوصل ولو كانت لبناء صيغة الجمع لم تسقط إذا تقدمها حرف .

---

(١) مابين المربعين كان ساقطا من الأحدية والعثمانية موجوداً فى الهندية ، وكان فى الأصل تستعمل فى المظهر دون المضمر لأن هذا الخ وليس بصواب والصواب ما فى الهندية ، وسقط عنه .
(٢) أحدهما بالله والثانى والله — هامش العثمانية .
(٣) وفى العثمانية : فى التوسعة .
(٤) إلا أنه أسقطت النون للتخفيف — هامش العثمانية .

ومما يؤدى إلى معنى القسم قوله لعمر الله ، قال تعالى : « لعَمْرُكَ » واللام للابتداء وعمر بمعنى البقاء فيكون المعنى لبقاء الله والبقاء من صفات الله تعالى فيكون هو بهذا اللفظ مصرحاً بما هو مقصود القسم فيجعل قسماً ، بمنزلة قوله والله الباقى ، ألا ترى أنه لو قال لغيره جعلت لك هذا العبد ملكاً بألف درهم كان بيعا لتصريحه بما هو مقصود البيع ويجعل ذلك بمنزلة التصريح بلفظ البيع .

ومن ذلك حروف الشرط ، وهى : إن وإذا وإذاما ومتى ومتى‌ما وكلما ومن وما ، وباعتبار أصل الوضع حرف الشرط على الخلوص إن ، فإنه ليس فيها معنى الوقت وإنما يتعقبها الفعل دون الاسم وهى علامة الشرط ، فالشرط فعل منتظر فى المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه أو إثباته ، ألا ترى أنه يستقيم أن يقول إن زرتنى أكرمتك وإن أعطيتنى كافيتك ، ولا يستقيم أن يقول إن جاء غداً أكرمتك لأنه ليس فى مجىء الغد معنى الخطر ، ولا يتعقب الكلمة اسم لأن معنى الخطر فى الأسماء لا يتحقق .

فإن قيل : لا كذلك فقد قال الله تعالى : « إن امرؤ هلك ليس له ولد » وقال تعالى : « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً » قلنا : ذلك على معنى التقديم والتأخير ، أى إن هلك امرؤ وإن خافت امرأة ؛ فإن أهل اللغة مجمعون على أن الذى يتعقب حرف الشرط الفعل دون الاسم ، وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته إن لم أطلقك فأنت طالق إنها لا تطلق حتى يموت الزوج لأنه جعل الشرط انعدام فعل التطليق منه وذلك لا يتيقن به مادام حيا ، وإن ماتت المرأة فى إحدى الروايتين تطلق أيضاً قبل أن تموت بلا فصل لأن فعل التطليق لا يتحقق بدون المحل وبفوات المحل يتحقق الشرط ، وفى الرواية الأخرى لا تطلق لأنها مالم تمت بفصل[1] التطليق يتحقق من الزوج وبعد موتها لا يقع الطلاق عليها ، بخلاف الزوج فإنه كما أشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق منه . ثم حكم الشرط امتناع ثبوت الحكم بالعلة أصلا مالم يبطل التعليق بوجود الشرط . وأمثلة هذا فى مسائل الفقه كثيرة .

وأما إذا فعلى قول نحويى الكوفة تستعمل[2] هى للوقت تارة وللشرط تارة ،

---

(١) وفى لعثمانية : ففعل الطلاق .

(٢) وفى العثمانية والهندية : هى تستعمل .

فيجازى بها مرة إذا أُريد بها الشرط ولا يجازى بها مرة إذا أُريد بها الوقت ، وإذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت ، وهذا قول أبي حنيفة ، وعلى قول نحويى البصرة هى للوقت باعتبار أصل الوضع ، وإن[1] استعملت للشرط فهى لا تخلو عن معنى الوقت ، بمنزلة متى فإنها للوقت وإن كان قد يجازى بها ؛ فإن المجازاة بها لازمة فى غير موضع الاستفهام[2] والمجازاة بإذا جائزة غير لازمة ، وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله . وبيان المسألة ما إذا قال إذا لم أطلقك فأنت طالق أو إذا مالم أطلقك ، فإن عنى بها الوقت تطلق فى الحال ، وإن عنى الشرط لم تطلق حتى تموت ، وإن لم تكن له نية فعلى قول أبي حنيفة لا تطلق حتى يموت ، وعلى قولهما تطلق فى الحال ، قالا إن إذا تستعمل للوقت غالباً وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر ، فإنه يقال الرطب إذا اشتد الحر والبرد إذا جاء الشتاء ، ولا يستقيم مكانها إن ، قال تعالى : « إذا الشمس كُوِّرت » و« إذا السماء انفَطَرت » وذلك كائن لا محالة ، فعرفنا أنه لا ينفك عن معنى الوقت استعمالاً . وتستعمل فى جواب الشرط ، قال تعالى : « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون » وما يستعمل فى المجازاة لا يكون محض الشرط ، فعرفنا أنها بمعنى متى فإنها لا تنفك عن معنى الوقت وإن كان المجازاة بها ألزم من المجازاة بإذا . وإذا ثبت هذا قلنا قد أضاف الطلاق إلى وقت فى المستقبل هو خال عن إيقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ، ألا ترى أنه لو قال لامرأته إذا شئت فأنت طالق لم تتوقت[3] المشيئة بالمجلس بمنزلة قوله متى شئت ، بخلاف قوله إن شئت ، وأبو حنيفة رحمه الله اعتمد ماقال أهل الكوفة إن إذا قد تستعمل بمعنى الشرط ، واستدل عليه الفراء بقول القائل :

استغن ما أغناك ربُّك بالغِنى ‏ وإذا تصبك خصاصة فتجمل

معناه إن تصبك خصاصة ، فإن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت .

---

(١) وفى العثمانية : وإذا استعملت .

(٢) فإن المجازاة لازمة فى غير موضع الاستفهام ومع ذلك لايخرج عن معنى الوقت فكيف لايخرج إذا عن الوقت مع عدم لزومها المجازاة — هامش عثمانية .

(٣) كذا فى فى العثمانية ، وكان فى الأصل : لم تتوقف .

وإن حمل على معنى الوقت وقع الطلاق فى الحال والطلاق بالشك لايقع . وعلى هذا قلنا فى قوله إذا شئت إنه لا يتوقت بالمجلس لأن المشيئة صارت إليها بيقين ، فلو[1] جعلنا الكلمة بمنزلة إن خرج الأمر من يدها بالقيام ، ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج الأمر من يدها بالشك .

وأما متى فهى للوقت باعتبار أصل الوضع ولـكن لمـا كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها فى معنى الشرط ولهذا صح المجازاة بها غير أنها لاتنفك عن معنى الوقت بحال ، فإذا قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق أو متى ما لم أطلقك فأنت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ، ولهذا لم نذكر فى حروف الشرط كلمة كل لأن الاسم يليها دون الفعل فإنها تجمع الأسماء ويستقيم أن يقال كل رجل ولا يستقيم أن يقال كل دخل ، وفيها معنى الشرط باعتبار أن الاسم الذى يعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم كل الـكلام[2] وذلك الفعل يصير فى معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء إلا بوجوده . بيانه فيما إذا قال كل امرأة أتزوجها وكل عبد أشتريه ، وذكرنا فى حروف الشرط كلمة كلّما لأن الفعل يتعقبها دون الاسم . يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد . وقد قدمنا الـكلام فى بيان كلما ومن وما .

ومما هو فى معنى الشرط لو على ما يروى عن أبى يوسف أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل كقوله إن دخلت لأن لو تفيد معنى [illegible] فى [illegible] به ثم يكون فى المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه . [illegible] لو [illegible] خمسين على أن أراجعك تطلق فى الحال لأن لو هنا [illegible] فى المستقبل فتخرج كلمة الإيقاع عن معنى الشرط .

و[illegible] بمعنى الاستثناء لأنه يستعمل لنفى شىء بوجود غيره ، قال تعالى : [illegible] وعلى هذا قال محمد رحمه الله فى قوله أنت طالق لولا [illegible] وجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء ، ذكره الكرخى رحمه الله فى [illegible] .

(١) [illegible]
(٢) [illegible]

وأما كيف فهى للسؤال عن الحال باعتبار أصل الوضع فإن استقام وإلا بطل فى قول أبى حنيفة رحمه الله ، وفى قول أبى يوسف ومحمد فيما لا تتأتى الإشارة إليه ترجع الكلمة إلى الأصل(١) لتعذر حملها على السؤال عن الحال فذلك لا يكون قبل وجود الأصل ، ولو لم نحملها على الأصل احتجنا إلى إلغائها ، وإعمالها على وجه من وجوه المجاز أولى من إلغائها . وبيان هذا فيما إذا قال لعبده أنت حر كيف شئت ، عند أبى حنيفة رحمه الله يعتق ويلغو قوله كيف شئت ، وعندهما المشيئة إليه فى المجلس ولا يعتق ما لم يشأ بمنزلة قوله إن شئت ، وإذا قال لزوجته أنت طالق كيف شئت تطلق واحدة عنده ويلغو آخر كلامه إن لم يكن دخل بها ، وإن كان دخل بها وقعت واحدة رجعية ثم المشيئة إليها فى صفة البينونة ، أو جعل الواقع ثلاثاً إن نوى الزوج ، وعندهما لا يقع شىء مالم يشأ فى المجلس ، وتترتب صحة مشيئتها على نية الزوج فيما يرجع إلى العموم والخصوص .

وأما كم فهو اسم لعدد الواقع حتى إذا قال لها أنت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ ، وتتوقت(٢) المشيئة بالمجلس لأنه ليس فيها ما ينبىء عن الوقت .

وأما أين وحيث فعبارة عن المكان ، ألا ترى أنه إذا قيل أين فلان فإنما يفهم منه الاستخبار عن مكانه ، ولهذا لو قال أنت طالق أين شئت أو حيث شئت إنه لا يقع ما لم تشأ ، وتتوقت(٣) مشيئتها بالمجلس لأنه ليس فيها معنى الوقت حتى يقتضى عموم الأوقات ، بخلاف قوله إذا شئت ومتى شئت ، والله أعلم .

فصل

ومن جملة ما ذكرنا الحروف الموضوعة لعلامة الذكور والإناث ، وهى معلومة فى المعاينة والمخاطبة ، وبين العلماء اختلاف فى فصل منها وهو أن اللفظ بعلامة الذكور مطلقاً ما حكمه ؟ فالمذهب عندنا أنه يتناول الذكور والإناث جميعاً عند الاختلاط ، ولا يتناول الإناث المفردات ، وإن ذكر بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة . وبعض

---

(١) أى إلى الأصل الذى دخلت فيه كلمة كيف — هامش العثمانية .
(٢) كذا فى العثمانية والهندية : وكان فى الأصل : وتتوقف .
(٣) كذا فى العثمانية والهندية : وكان فى الأصل : وتتوقف .

أصحاب الشافعي رحمه الله يقولون فيما يذكر بعلامة[1] الذكور إنه لا يتناول الإناث أيضا إلا بدليل ، قالوا لأن كل علامة تختص بفريق باعتبار أصل الوضع فهو الحقيقة فيها والكلام عند الإطلاق محمول على حقيقته ، ألا ترى أن المقصود منه التمييز وعند الاشتراك لا يتم معنى التمييز ، واستدلوا بقوله تعالى : « إن المسلمين والمسلمات » الآية فلو كان قوله « إن المسلمين » يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا غير مفيد . وقيل في سبب نزول الآية إن النساء شكون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن : ما بالنا لم نذكر في القرآن ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقد كن أهل اللسان فلو كان صيغة الذكور يتناولهن مع الرجال لم يكن لقولهن ما بالنا لم نذكر في القرآن معنى .

ولكنا نقول : من عادة أهل اللسان تغليب علامة الذكور عند الاختلاط وإدخال النساء في الخطاب تبعا للذكور كما أنهن أتباع للذكور في أصل الخلقة ، وما فيه عرف ظاهر فهو بمنزلة الحقيقة فلا يكون في هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلام واحد ، بل فيه إثبات الحقيقة بطريق العرف والشرع . وأيد ما قلنا قوله تعالى : « قالا ربنا ظلمنا أنفسنا » والقائل آدم وحواء عليهما الصلاة والسلام ، وقال تعالى : « ولأبَوَيْه لكل واحد منهما السدس » والمراد الأب والأم ، وكل خطاب هو مطلق في القرآن مما يشترك فيه الرجال والنساء يتناول الفريقين بالاتفاق ، فأما قوله تعالى : « إن المسلمين والمسلمات » فلتطييب قلوب النساء على ما ذكر في سبب نزول الآية ، وقد عرفن دخولهن في صيغة الخطاب فقد اعتقدن الوجوب عليهن كما على الرجال ، وإنما طلبن التخصيص بالذكر ففي ذلك نزلت الآية . وعلى هذا الأصل قال محمد رحمه الله في السير : إذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات إن الأمان يتناول الفريقين ، بخلاف ما لو قال آمنوني على بناتي فإنه لا يتناول الذكور من أولاده أصلاً . ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن لأن الاسم لا يتناول الإناث المفردات . ولو قال آمنوني على أبوي يثبت الأمان لأبيه وأمه جميعاً والمسائل على هذا الأصل كثيرة والله أعلم .

[1] وفي نسخة : بصيغة علامة الذكور .

باب بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأى

قال رضى الله عنه : هذه الأحكام تنقسم[1] أربعة أقسام : الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارته ، والثابت بدلالته ، والثابت بمقتضاه . فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له ، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لـكنه يعلم بالتأمل فى معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز . ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره يمنة ويسرة وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط ، ومن رمى سهماً إلى صيد فربما يصيب الصيدين بزيادة حذقه فى ذلك العمل ، فإصابته الذى قصد منهما موافق للعادة ، وإصابة الآخر فضل على ما هو العادة حصل بزيادة حذقه ومعلوم أنه يكون مباشراً فعل الاصطياد فيهما ، فـكذلك هنا الحـ[كم] الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحـكمين تفاوت كما نبينه .

وبيان هذين النوعين فى قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين » فالثابت بالعبارة فى هذه الآية نصيب من الفىء لهم لأن سياق الآية لذلك ، كما قال تعالى فى أول الآية : « ما أفاء اللهُ على رسوله » الآية ، والثابت بالإشارة أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها ؛ فإن الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المـال لا من بعدت يده عن المـال ؛ لأن الفقر ضد الغنى والغنى من يملك حقيقة المـال لا من قربت يده من المـال حتى لا يكون المـكاتب غنيا حقيقة وإن كان فى يده أموال ، وابن السبيل غنى حقيقة وإن بعدت يده عن المـال لقيام ملكه ، ومطلق الـكلام محمول على حقيقته ، وهذا حكم ثابت بصيغة الـكلام من غير زيادة ولا نقصان ، فعرفنا أنه ثابت بإشارة النص ولـكن لمـا كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم فى التأمل ، ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الـكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح . فمنه[2] ما يكون

---

(١) وفى الهندية : تنقسم على أربعة أقسام .
(٢) أى الإشارة — هامش العثمانية .

موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة ، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى الاحتمال مراداً بالكلام .

ومن ذلك قوله تعالى : « وحملُه وفصالُه ثلاثون شهراً » فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد لأن السياق يدل على ذلك ، والثابت بالإشارة أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر فقد ثبت بنص آخر أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى : « وفصالُه فى عامين » فإنما يبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفى ذلك على أ كثر الصحابة رضى الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضى الله عنهما فلما ذكر لهم ذلك قبلوا منه واستحسنوا قوله .

ومن ذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقُهن وكسوتُهن بالمعروف » فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الأب لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال : « وعلى المولود له » فيكون دليلاً على أنه هو المختص بالنسبة إليه ، وهو دليل على أن للأب تأويلاً فى نفس الولد وماله ؛ فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد إلى سيده فيقال هذا العبد لفلان ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « أنتَ ومالُك لأبيك » ولثبوت التأويل له فى نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولا يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه ، والمسائل على هذا كثيرة ، وهو دليل أيضا على أن الأب لا يشاركه فى النفقة على الولد غيره لأنه هو المختص بالإضافة إليه والنفقة تبتنى على هذه الإضافة كما وقعت الإشارة إليه فى الآية ، بمنزلة نفقة العبد فهى إنما تجب على سيده لا يشاركه غيره فيها ، وفيه دليل أيضاً على أن استئجار الأم على الإرضاع فى حال قيام النكاح بينهما لا يجوز ؛ لأنه جعل النفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد ، وهو دليل أيضاً على ما يستحق بعمل الإرضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه إعلام الجنس والقدر وإنما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لأبى حنيفة رحمه الله فى جواز استئجار الظئر[1] بطعامها وكسوتها .

---

(١) جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها بطريق الإشارة ، ووجوب نفقة الوالدات وكسوتهن بطريق العبارة — هامش العثمانية .

وفى قوله تعالى : « وعلى الوارث مثلُ ذلك » دليل على وجوب النفقة على سائر القرابات فإن الوراثة فى الأصل باعتبار القرابة ، وفيه دليل أيضاً على أن النفقة على الأقارب سوى الوالد بقدر حصتهم من الميراث فى التنصيص على صفة الوراثة إشارة إلى ذلك ، ولهذا قلنا فى الجد والأم إن نفقة الولد عليهما أثلاثاً ، وفيه دليل أيضا على أن نفقة الوالدين على الأولاد لا تكون باعتبار ميراثهما فإنه اعتبر صفة الوراثة فى حق سائر القرابات ، فعرفنا أن فيما بين الأولاد والآباء[1] إنما يعتبر نفس الولاد ، ولهذا قلنا فى أصح الروايتين إن المعسر إذا كان له ابن وبنت وهما موسران فنفقته عليهما نصفان ، فهذه أحكام عرفت بإشارة هذا النص .

ومن ذلك قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ » الآية ؛ فالثابت بالعبارة إباحة الأكل والشرب والجماع فى جميع الليل وانتساخ ما كان من الحكم فى الابتداء فالسياق كان لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام : منها أن من أصبح جنبا فصومه فى ذلك اليوم تام لأنه قال : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » وإذا كان الجماع فى آخر الليل فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر لا محالة ، ومنها صحة نية الصوم بعد طلوع الفجر فإن ثم للتعقيب مع التراخى فيين أمر الأداء الصوم بعد طلوع الفجر وذلك يكون بالنية والإمساك ، عرفنا صحة النية بعد طلوع الفجر وأن جواز التقديم للتخفيف ؛ إذ لا معنى لاشتراط نية الأداء فى غير وقت الأداء حقيقة ، وعرفنا به أيضاً أن ركن الصوم الكف عن اقتضاء الشهوتين ؛ فإنه جعل الزمان قسمين لتعذر الوصل[2] قسما للفطر وأباح فيه الأكل والشرب والجماع وقسما لضده وهو الصوم ، فعرفنا أن العلامة فيه ضد العلامة فى قسم الفطر وذلك الكف عن الأكل والشرب والجماع ، فعرفنا أن تأدى الصوم بذلك وأن يكون على نمط واحد فى حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع نقيضاً للصوم كالأكل والشرب وسوينا بينهما فى حكم الكفارة لما نبينه[3] .

ومن ذلك قوله تعالى : « فكفارتُه إطعامُ عشَرة مساكينَ من أوسط ما تطعمون

(١) وفى الهندية والعثمانية : والأب .
(٢) وفى العثمانية والهندية : الوصال .
(٣) وفى العثمانية والهندية : على ما نبينه

أهليكم أو كسوتهم » فالثابت بالعبارة بكلمة أو التخيير بين الأنواع الثلاثة وأن الواجب أحدها ، وبقوله تعالى : « أو كسوتهم » أن الكفارة لا تتأدى بالكسوة إلا بتمليك الثوب من المسكين ؛ فإن التكفير إنما يكون بالفعل لأن فى الحقوق المالية الواجب علينا أفعال يتحقق معنى العبادة فيها كالإيتاء فى الزكاة والأداء فى صدقة الفطر . والكسوة بكسر الكاف اسم للثوب لا للفعل الذى هو إلباس فإن ذلك كسوة بالنصب ، ثم الفعل الذى يحصل به التكفير إخراج المال عن ملكه كما فى التحرير إلا أن الإخراج فى الكسوة لا يتحقق إلا بالتمليك من الفقير ، فشرطنا هذه الزيادة باعتبار سياق النص . وظن الشافعى رحمه الله أن الحكم فى الإطعام هذا أيضاً فقاسه بالكسوة وقال التكفير بالإطعام لا يكون إلا بإخراج الطعام من ملكه وذلك بالتمليك من الفقير فلا يتأدى الواجب بالتمكين من الطعام . ونحن قلنا : المنصوص عليه الإطعام وهو فعل متعد فلازمه طعم يطعم وذلك عبارة عن تناول الطعام فبإدخال الهمزة فيه يصير ذلك الفعل متعديا ولا يصير شيئاً آخر بمنزلة الإجلاس من الجلوس ، فعرفنا أن التكفير بفعل يصير به مطعماً ولا يتم ذلك إلا بعد أن يصير المسكين طاعماً وفى التسليط على الطعام حتى يطعم المسكين يتم ذلك فإنه يحصل به إتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه عند تمام فعل الإطعام ، وهو الشرط للتكفير دون التمليك من الغير[1] كما فى التحرير فلا ينبغى أن يزيد على المنصوص عليه من غير حاجة ، بخلاف الكسوة فالتمكين فيه إعارة وذلك يتناول منفعة الثوب لا عينه ولا يتحقق فعل التكفير بعين الكسوة إخراجاً له عن ملكه مالم يملكه من الفقير . وإنما جوزنا التمليك فى الطعام بخلاف ما يقوله بعض الناس وإن كان لا يوجد حقيقة فعل الإطعام فى التمليك لجواز أن لا يطعم المسكين ؛ لأنا عرفنا بإشارة النص أن المقصود سد خلة المسكين والتمليك فى ذلك كل لأنه يصرفه إلى حاجته لا محالة والتمكين بمنزلة الجزء لذلك الكل فعند التمليك عرفنا أنه أتى بالفعل المنصوص عليه فى التكفير وزاد على ذلك فلهذا جوزناه ، ثم بيان أن فى التمليك زيادة على التمكين يظهر فى الكسوة ، وعرفنا بإشارة النص أن المعتبر سد خلة المحتاج فإنه نص على صفة تنبىء عن الحاجة

---

(١) وفى العثمانية : من الفقير .

فى المصروف إليه وهى المسكنة وجعل الواجب فعل الإطعام فيكون ذلك دليلا على أنه مشروع لاعتبار حاجة المحل ، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام فجعلنا المسكين الواحد فى عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين فى جواز الصرف إليه ، ولهذا لم نجوز صرف جميع الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة .

فإن قيل : فقد جوزتم صرف الكسوة أيضاً إلى مسكين واحد فى عشرة أيام والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد [فى(١)] كل يوم وإنما ذلك فى كل ستة أشهر أو أكثر . قلنا قد بينا أن التكفير فى الكسوة يحصل بالتمليك والحاجة التى تكون باعتبار التمليك لا نهاية لها فتجعل متجددة حكماً بتجدد الأيام ، ولهذا قال بعض مشايخنا : إذا فرق الإطعام فى يوم واحد يجوز أيضا وإن أدى الكل مسكينا واحداً لأن تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يتعذر الوقوف عليه فيجعل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة متجددة حكما ، ولكن هذا فى التمليك فأما فى التمكين لا يتحقق هذا ، وأكثرهم على أن فى الكسوة يعتبر هذا المعنى الحكمى(٢) فأما فى الطعام يعتبر بتجدد الأيام لأن المنصوص عليه الإطعام وحقيقته فى التمكين من الطعام ، ومعنى تجدد الحاجة إلى ذلك لا يتحقق إلا بتجدد الأيام .

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « أغنوهم عن المسألة فى مثل هذا اليوم » فالثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر فى يوم العيد إلى الفقير والسياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام : منها أنها لا تجب إلا على الغنى لأن الإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ومنها أن الواجب الصرف إلى المحتاج لأن إغناء الغنى لا يتحقق وإنما يتحقق إغناء المحتاج ، ومنها أنه ينبغى أن يعجل أداءها قبل الخروج إلى المصلى ليستغنى عن المسألة ويحضر المصلى فارغ القلب من قوت العيال فلا يحتاج إلى السؤال ، ولهذا قال أبو يوسف لا يجوز صرفها إلا إلى فقراء المسلمين ، فى قوله « فى مثل هذا اليوم » إشارة إلى ذلك ، يعنى أنه يوم عيد للفقراء والأغنياء جميعا وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما : هو كذلك ولكن فى هذا إشارة إلى الندب أن الأولى أن يصرفه إلى فقراء المسلمين كما أن

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وهو أن الحاجة باعتبار التمليك التى تتجدد فى كل يوم حكماً — هامش [illegible] .

الأولى أن يعجل أداءها قبل الصلاة وإن كان التأخير جائزاً ، ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإنما يغنيه عن المسألة فى ذلك اليوم أداء فيه ، ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال لأنه اعتبر الإغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ، ومنها أن الأولى أن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لأن الإغناء بذلك يحصل وإذا فرقها على المساكين كان هذا فى الإغناء دون الأول وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل ؛ فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوتيتُ جوامعَ الكلم واختُصر لى اختصارا » هذا مثال بيان الثابت بعبارة النص وإشارته من الكتاب والسنة .

فأما الثابت بدلالة النص فهو ماثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأى ؛ لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به ، فالألفاظ مطلوبة للمعانى وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإيلام ، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له ، فكما أن فى المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك فى المسمى الخاص الذى(١) هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص ، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتاً بعبارة النص ، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياساً ، فالقياس معنى يستنبطه بالرأى مما ظهر له أثر فى الشرع ليتعدى به الحكم إلى مالانص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة ، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل » جعلنا العلة هى الكيل والوزن بالرأى فإن ذلك لاتتناوله صورة النظم ولامعناها لغة ، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأى ، ويشترك فى معرفة دلالة النص كل من له بصر فى معنى الكلام لغة فقيهاً أو غير فقيه . ومثال ماقلنا فى قوله تعالى : « فلا تقل لهما أفٍّ ولاتنهرهما » فإن للتأفيف صورة معلومة ومعنى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فى المسمى الذى .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا فى لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة فى حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة فى سائر أنواع الكلام التى فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفى الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما فى التأفيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه ما رجم لأنه ماعز بل لأنه زنى فى حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم فى غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابى باعتبار جنايته لا لكونه أعرابيا ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم فى حقه ثابتا بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الهرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ثم هذا الحكم يثبت فى الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عِرْق انفجر فتوضئى لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم فى سائر الدماء التى تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جوّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوّز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد فى اللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوى له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه وقد وجد هذا كله فى اللواطة ، فاقتضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لاتصور له فى هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة فى الفعل الذى يكون فى القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لابطريق القياس . وأبوحنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر فى المعنى الذى وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل فى القبل من الجانبين فأما فى الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لامن جانب المفعول به ، وفى باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما فى النقصان من شبهة العدم ، ثم فى الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذى يتخلق من الماء فى ذلك المحل لايعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى فى الدبر فإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصب فى غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا فى المعنى الذى لأجله أوجب الحد ولامعتبر بتأكد الحرمة فى حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولايجب بشرب الدم والبول للتفاوت فى معنى دعاء الطبع من الوجه الذى قررنا ، ولهذا قلنا فى قوله عليه السلام : « لا قَوَد إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً فى اللغة وذلك المعنى كامل فى القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لاقبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره فى الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لايماثله فى هذا المعنى وهو الحجر والعصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لغة أن النفس لاتطيق احتماله ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالمثقل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قالا لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى فى المثقل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرحى والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا أتم فى المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

بدلالة النص(١) كما في الضرب مع التأفيف . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : المتبع في باب العقوبات صفة الكمال في السبب لما في النقصان من شبهة العدم ، والكمال في نقض البنية بما يكون عاملاً في الظاهر والباطن جميعاً ؛ فاعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهراً لتعدية الحكم غير مستقيم فيما يندرىء بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة ، فأما مايندرىء بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص لابد من اعتبار صفة الكمال فيه ، ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهراً وباطناً ، ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه ، وماقاله أن الجرح وسيلة كلام لامعنى له فإننا لانعني بفعل القتل الجناية على الجسم ولاعلى الروح ، إذ لاتتصور الجناية على الروح من العباد ، والجسم تبع والمقصود هو النفس الذى هو عبارة عن الطبائع ، فالجناية عليها إنما تتم بإراقة الدم وذلك بعمل يكون جارحاً مؤثراً في الظاهر والباطن جميعا ؛ ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقصاص لأنه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن إلا أنه لا يكون موجباً الحل في الذكاة ؛ لأن المعتبر هنا تسييل جميع الدم المسفوح ليتميز به الطاهر من النجس ، ولهذا اختص بقطع الحلقوم والأوداج عند التيسر ، ولم يثبت حكم الحل بالنار أيضا لأنها تؤثر في الظاهر حسما فلا يتميز به الطاهر من النجس بل تمتنع به من سيلان الدم .

ومن ذلك أن النبي عليه السلام لما أوجب الكفارة على الأعرابي بجنايته المعلومة بالنص لغة أوجبنا على المرأة أيضا(٢) مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس . وأوجبنا في الإفطار بالأكل والشرب الكفارة أيضا بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن الأعرابي سأل عن جنايته بقوله : هلكت وأهلكت . وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جناية بعينه . ألا ترى أنه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جناية أصلا ، فعرفنا أن جنايته كان على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذى يتأدى به ، وقد علمنا أن ركن الصوم الكف

(١) وفي التيمارية : بدلالة النص لا بالقياس كما في الضرب .
(٢) لفظ (أيضاً) ساقطة من التيمارية وغيرها .

عن اقتضاء شهوة البطن و[شهوة[1]] الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم ، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعنى النهر ، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالى عادة فكان الحكم ثابتاً بدلالة النص من هذا الوجه ؛ فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالأكل وقد بينا أنه لا معتبر بالآلة فى المعنى الذى يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام : « لن يجْزِىَ ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيُعتقه » وكما يصير معتقاً بالشراء يصير معتقاً بقبول الهبة والصدقة فيه ؛ لأن الشراء سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشراء فى ذلك ، ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم به من الرجل بالإيلاج ، ومعنى دعاء الطبع فى جانبها كهو فى جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص لا بالقياس .

ومن ذلك قوله عليه السلام للذى أكل ناسياً فى شهر رمضان : « إن الله أطعمَك وسقاك فتمّ على صومِك » ثم أثبتنا هذا الحكم فى الذى جامع ناسياً بدلالة النص ؛ فإن تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم[2] لغة وهو أنه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لأحد من العباد فكان مضافاً إلى من له الحق ، والجماع فى حالة النسيان مثل الأكل فى هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس ؛ إذ المخصوص من القياس[3] لا يقاس عليه غيره .

فإن قيل : الجماع ليس نظير الأكل من كل وجه ؛ فإن وقت أداء الصوم وقت الأكل عادة ووقت الأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف فى الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت الجماع عادة ، والصوم أيضاً يضعفه عن الجماع ولا يزيد فى شهوته كما يزيد فى شهوة الأكل فينبغى أن يجعل الجماع من الناسى فى الصوم بمنزلة الأكل من الناسى فى الصلاة لأن كل واحد منهما نادر .

---

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) كذا فى الأصول وحق العبارة أن يكون ولكن للنسيان معنى معلوم .

(٣) لفظ (من القياس) ساقط من العثمانية والهندية .

قلنا : نعم فى الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة فى دعاء الطبع إليه من حيث إن الشبق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق فى الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم فى حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلا ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس فى هذا ما سلكه الشافعى رحمه الله حيث جعل المكره والخاطئ بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر ؛ فإن المكره والخاطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والمكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن المكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكره ، والخطأ مضاف إلى المخطئ أيضاً وهو مما يتأتى عنه التحرز فى الجملة فلم يكن فى معنى مالا صنع للعباد فيه أصلا ، ألا ترى أن المريض يصلى قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف القيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر فى رمضان بعذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن فى الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب فى الوقت والمرض والسفر عذر فى الإسقاط لا فى الإيجاب ، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء فى الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعى رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة فى قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة فى قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود فى العمد وزيادة فتجب الكفارة فى العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة فى الغموس ؛ لأن فى المعقودة على أمر فى المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنايته ؛ لما فى الإقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود فى الغموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر فى المعقودة على أمر فى المستقبل بعد الحنث . ولكنا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهى اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إنّ الحسناتِ يُذهِبن السيئاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مالا حظر فيه ، فالمتردد يستدعى سبباً مترددا وذلك فى قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رمى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدميا محترماً ، فأما العمد فهو محظور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المعقودة على أمر فى المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم القسم به فى الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « ولا تجعلوا الله عُرضةً لأيمانِكم » وقال تعالى : « واحفظوا أيمانَكم » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما الغموس محظور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة[1] فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالمثقل على قول أبى حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن المثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل فى معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للعقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمدا[2]] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمِن بقتل المستأمَن . نص عليه فى السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة فى المحل لا فى الفعل وفى القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة فى الفعل هناك بل هو محظور

---

(١) وفى العثمانية : والسرقة .

(٢) زيادة من الهندية .

بحض فلم يكن موجباً للكفارة ، فأما في المثقل الشبهة في الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة في القصاص والكفارة جميعاً .
وقال الشافعي رحمه الله أيضاً : يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمداً لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص . وقلنا : هذا الاستدلال فاسد لأن السبب الموجب بالنص شرعاً هو السهو على ماقال عليه الصلاة والسلام : « لكل سهو سجدتان بعد السلام » والسهو ينعدم إذا كان عامداً . فهذا هو المثال في بيان الثابت بدلالة النص .

والنوع الرابع وهو المقتضى ، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه[1] يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم وبدونه لايمكن إعمال المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافين إلى النص ثابتين به الحكم بواسطة المقتضى بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعتق على أن يكونا مضافين إلى الشراء العتق بواسطة الملك ، فعرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لابمنزلة الثابت بطريق القياس ، إلا أن عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى ؛ لأن النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا . وقال الشافعي : للمقتضى عموم لأن المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص . ولكنا نقول : ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعاً والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه ، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة فيه ، بخلاف المنصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا ؛ يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضى

---

(١) لفظ « عليه » ساقط من الهندية والمدنية .

فإنه شرطه ليكون مفيداً وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص خرج من أن يكون تبعاً ، والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز إثباته في المقتضى . وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم[1] فأعتقه وقع العتق عن الآمر وعليه الألف ؛ لأن الأمر بالإعتاق عنه يقتضي تمليك العين منه بالبيع ليتحقق الإعتاق عنه وهذا المقتضى يثبت متقدماً ويكون بمنزلة الشرط لأنه وصف في المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا[2] ما يكون وصفاً للمحل ، وإنما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصوداً حتى يسقط اعتبار القبول فيه ، ولو كان الآمر ممن لا يملك الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف درهم وأعتقته لم يجز عن الآمر ، وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة . وعلى هذا قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الآمر ؛ لأن الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضى العتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه مقصوداً وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى ؛ لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتاً بمقتضى العتق فلأن يسقط اعتبار ما هو شرط أولى ، ولهذا لو قال أعتق عبدك عني على ألف [درهم[3]] ورطل من خمر يقع العتق عن الآمر ، ولو أكره المأمور على أن يعتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الآمر ، وبيع المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك في البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق . وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا المقتضى تبع للمقتضي والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعاً له وبدون القبض الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ، ولا وجه لجعل العبد قابضاً نفسه للآمر لأنه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق ، ولا وجه لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لأن العمل بالمقتضى شرعي

---

(١) وفي الهندية : بألف درهم

(٢) وفي الشامية : فكذلك

(٣) زيادة من الهندية .

فإنما[1] يعمل فى إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك فى الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول فى البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينعقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاما ، والفاسد من البيع معتبر بالجائز فى الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان ماثبت الملك به فى البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعتق[2] فكذلك ما يثبت به الملك فى البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعى فيما إذا قال إن أكلت فعبدى حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة فى هذه الدار وقال عنيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس فى لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد فى هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبعد البينونة والشروع فى العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعى رحمه الله بهذا فى أن المقتضى كالمنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإنا نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

---

(١) وفى العثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بعت منك هذا العبد فقال المشترى فهو حر — هامش العثمانية

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف فى هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، نخرّج على هذا الأصل قوله تعالى : « واسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفع عن أمتى الخطأُ والنسيانُ وما استُكرِهوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق[(١)] مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذباً ولا إشكال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فعرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم فى الدنيا والآخرة قولا بالعموم فى المقتضى وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتى حكم الخطأ كان ذلك عاما ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطىء والمكره ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً فى حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمالُ بالنياتِ » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالمصرح به والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص ، ولا شك أن ما ينقل غير ما يصحح المنصوص . وبيان هذا أن فى قوله أعتق عبدك عنى[(٢)] محذوفاً ويثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص ، وفى قوله « واسألِ القريةَ » الأهل محذوف للاختصار

---

(١) وفى الهندية : متحقق .

(٢) وفى العثمانية : وبيان هذا فى قوله أعتق عبدك عنى يثبت التمليك

فإن فيما بقى من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل لا أن يتحقق به المنصوص . وكذلك فى قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ » فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف[1] . وكذلك قوله عليه السلام « الأعمال بالنيات » وإنما لم يثبت العموم هنا لأن المحذوف بمنزلة المشترك فى أنه يحتمل كل واحد من الأمرين على الانفراد ولا عموم للمشترك فأما أن يجعل المحذوف ثابتاً بمقتضى الكلام فلا . ويتبين من هذا أن ما كان محذوفاً ليس بطريق الاقتضاء[2] فإنه بمنزلة الثابت لغة فإن كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم . وعلى هذا ما إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً فإن على قول الشافعى تعمل نيته ؛ لأن قوله طالق يقتضى طلاقاً وذلك كالمنصوص عليه فتعمل نيته الثلاث فيه قولا بالعموم فى المقتضى . وقلنا نحن إن قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد والنية إنما تعمل إذا كان المنوى من محتملات اللفظ ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار المقتضى لأنه لا عموم للمقتضى ، ولأن المقتضى لا يجعل كالمصرح به فى أصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به فى عدد الطلاق ؟ وبيانه أنه إذا قال لامرأته زورى أباك أو حجى ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم أن ما صرح به يقتضى ذهاباً لا محالة ، ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبى حتى تعمل نيته الطلاق فيه ، يقرره أن قوله طالق نعت للمرأة فإنما يعتبر فيه من المقتضى ما يكون قائماً بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالواصف شرعاً فإنه لا يكون صادقاً فى هذا الوصف بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعاً ليتحقق هذا الوصف منه صدقاً ، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالمصرح به شرعاً بمنزلة الحال الذى هو قائم بالمخاطب وهو بعده عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص لا يجعل كالمصرح به ، بخلاف قوله أنت بائن فإن ذلك نعت فرد نصا حتى لا يسع نية العدد فيه لو نوى ثنتين ولكن البينونة تتصل بالمحل فى الحال ، وهى نوعان : قاطعة للملك ، وقاطعة للحل

---

(١) وفى العثمانية والهندية : الحذف .

(٢) وفى العثمانية : ما كان محذوفاً بطريق الاختصار .

الذي هو وصف المحل ، فنية الثلاث إنما تميز أحد نوعي ما تناوله نص كلامه فأما الطلاق لا يتصل بالمحل موجباً حكمه في الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر إلى انقضاء العدة وحكم انقطاع الحل به يتأخر إلى تمام العدة وإنما يوصف المحل للحال به لانعقاد العلة [فيه[1]] موجباً للحكم في أوانه والانعقاد العلة لا يتنوع فلم يكن المنوى من محتملات لفظه أصلا . وعلى هذا قوله طلقتك فإن صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون ماضياً أيضاً فلا يسع فيه معنى العموم بوجه ، بخلاف قوله طلقي نفسك فإن صيغته أمر بفعل في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون مستقبلاً أيضاً وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من أسماء الأجناس في احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به أخص الخصوص على احتمال الكل ، فإذا نوى الثلاث عملت نيته لأنه من محتملات كلامه ، وإذا نوى ثنتين لم تعمل لأنه لا احتمال للعدد في صيغة كلامه ، وعلى هذا لو قال إن خرجت ونوى الخروج إلى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته ؛ لأن السفر نوع من أنواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه ، ألا ترى أن الخروج لغير السفر مخالف الخروج[2] للسفر في الحكم ، فأما المكان فليس من صيغة كلامه في شيء وإن كان الخروج يكون إلى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الأول . وكذلك لو قال إن ساكنت فلاناً ونوى المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته أصلاً ، ولو نوى المساكنة في بيت واحد تعمل نيته باعتبار أنه نوى أتم ما يكون من المساكنة فإن أعم ما يكون من المساكنة في بلدة ، والمطلق من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة ، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد ، فهذه النية ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعين المكان .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لولد له أم معروفة وهو في يده : هذا ابني ثم جاءت أمه بعد موت المدعي فصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فإنه يقضى لها بالميراث ،

---

(١) زيادة من النهايه .

(٢) وفى الهنديه : يخالف الخروج .

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجعل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيص على الولد يكون تنصيصاً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيص على الأخ يكون كالتنصيص على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كاقتضاء الملك فى قوله أعتق عبدك عنى على ألف [درهم[1]] وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبقى بل لانعدام دليل المزيل ، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة[2] كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

---

(١) زيادة من الهنديه .

(٢) وفى العثمانية : بإشارة النص .

فصــــــل

وقد عمل قوم فى النصوص بوجوه هى فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التنصيص على الشىء باسم العَلَم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه فى الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شىء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم : « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعةٌ حُرُمٌ ذلك الدينُ القيِّمُ فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم فى غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات فى المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولَنّ أحدُكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة[1] » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص[2] يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص فى المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم فى هذا ؛ فإن[3] عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفى الحكم فى غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات[4] نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفى الحكم فى غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً فى مقابلة النص ، ومن لا يجوز

---

(١) وفى العثمانية : من جنابة .
(٢) وفى الهندية : إن التصنيص .
(٣) وفى العثمانية والهندية : لأن .
(٤) وفى العثمانية والهندية : من موجبات .

العمل بالقياس فإنمـا لا يجوزه لاحتمال فيه بين أن يكون صوابا أو خطأ لا لنص يمنع منه ، بمنزلة العمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف فى سنده لا لنص فى خبره مانع من العمل به ، والأنصار إنمـا استدلوا بلام التعريف التى هى مستغرقة للجنس أو المعهود فى قوله عليه الصلاة والسلام « المـاء من المـاء » ونحن نقول به فى الحـكم الثابت لعين الماء ، وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحـكم بها فى غير المنصوص عليه من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاما متناولاً للجنس . ويحكى عن الثلجى رحمه الله أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نصا نحو خبر الربا فإن كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفى الحـكم فيما سواها ؛ لأن فى إثبات الحـكم فيما سواها إبطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز فبهذه الواسطة يكون موجبا للنفى . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم : « خمس فواسق يقتلن فى الحِلّ والحرم » وبقوله « أُحلّت لنا ميتتان ودمان » فإن ذلك يدل على نفى الحكم فيما عدا المذكور . والصحيح أن التنصيص لا يدل على ذلك فى شىء من المواضع لما بينا من المعانى . ثم ذكر العدد لبيان الحـكم بالنص ثابت فى العدد المذكور فقط وقد بينا أن فى غير المذكور إنما يثبت الحـكم بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص .

ومنها ما قاله الشافعى رحمه الله إن التنصيص على وصف فى المسمى لإيجاب الحـكم يوجب نفى ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفى الحـكم عند عـدم الوصف . وعندنا النص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولا يوجب نفى ذلك الحـكم عند انعدامه أصلا . وبيان هذا فى قوله تعالى : « من فتياتـكم المؤمنات » فإن عنده إباحة نـكاح الأمة [لمـا كان مقيدا بصفة الإيمان بالنص أوجب النفى بدون هذا الوصف فلا يجوز نـكاح الأمة الـكتابية ، وعندنا لا يوجب ذلك ولهذا جوزنا نـكاح الأمة[1]] الـكتابية ، وقال تعالى : « من نسائـكم اللاتى دخلتم بهن » فقال الشافعى رحمه الله : لمـا ورد حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهى أن تكون من نسائه أوجب ذلك نفى الحرمة عند عد

(١) ما بين الرقمين زيادة من الهامش .

ذلك الوصف فلاتثبت الحرمة بالزنا . وعنـدنا لايوجب النص نفى الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا ، وفى الحديث « أن النبى صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفِطْر على كل حر وعبد من المسلمين » فعلى مذهبه أوجب هذا النص[١] نفى الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر . وعندنا لايوجب ذلك ولكن النص المختتم بهذا الوصف لايتناول الكفار ، والنص المطلق وهو قوله : « أدوا عن كل حر وعبد » يتناولهم لأنه غير مختتم بهذا التقييد فيجب الأداء عن العبد الكافر بذلك النص ، وهو بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبيدى ثم يقول أعتق البيض من عبيدى فلا يوجب ذلك النهى عن إعتاق غير البيض بعد ما كان ثابتاً باللفظ المطلق . واستدل الشافعى رحمه الله لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام : « فى خمس من الإبل السائمة شاة » فإن ذلك يوجب نفى الزكاة فى غير السائمة فكأنه قال ولا زكاة فى غير السائمة إذ لو لم يجعل كذلك فلابد من إيجاب الزكاة فى العوامل بخبر المطلق وهو قوله عليه السلام : « فى خمس من الإبل شاة » وبالإجماع بيننا وبينكم لاتجب الزكاة فى غير السائمة ، ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن أفهمنا ذلك إباحة ربح ماقد ضمن كأنه نص عليه ؛ ولأن النص لما أوجب الحكم فى المسمى المشتمل على أوصاف مقيداً بوصف من تلك الأوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لإيجاب الحكم على معنى أنه لا يثبت الحكم بالنص بعد وجود المسمى مالم يوجد ذلك الوصف ، فلولا[٢] ذكر الوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهذا أمارة الشرط ؛ فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لا يكون موجباً وقوع الطلاق مالم تدخل ، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول . وقد يكون الوصف بمنزلة[٣] الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطاً وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها . قال وقد ثبت من أصلى أن التقييد[٤] بالشرط يفهمنا نفى الحكم عند عدم الشرط.

---

(١) وفى الهندية : ذلك النص .
(٢) وفى العثمانية والهندية : ولولا .
(٣) وفى العثمانية : بمعنى الشرط .
(٤) وفى العثمانية والهندية : التعليق .

فكذلك التقييد بالوصف ، وهذا بخلاف الاسم[١] فإنه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به [فأما الوصف الذى هو ذكر للحال وهو معنوى يصلح أن يكون لتعليق الحكم به[٢]] فيكون موجباً نفى الحكم عند عدمه دلالة ؛ ولأن بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما ثبت بالعلة بخلاف الوصف الذى هو فى معنى الشرط . وسنقرر هذا الفرق فى الفصل الثانى . واستدل علماؤنا بقوله تعالى : « وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك » ثم التقييد بهذا الوصف لايوجب نفى الحل فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق ، وقال تعالى : « ولاتأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » ثم التقييد بهذا الوصف لايفيد إباحة الأكل بدون هذا الوصف ، وقال تعالى : « إنما أنت مُنذِرُ مَن يخشاها » . « إنما تنذر من اتّبع الذكر » وهو نذير للبشر ، فعرفنا أن التقييد بالوصف لايفهمنا نفى المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف ، ثم أكثر مافيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولاخلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت فإن العلة[٣] لاتوجب نفى الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور فى النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولايوجب نفى الحكم عند عدمه ، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوصاً عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص فقلنا صفة السوم بمنزلة العلة لإيجاب الزكاة فى خمس من الإبل ، ولهذا يضاف الزكاة إليها فيقال زكاة السائمة ، والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبدى الصالح أو طلق امرأتى البذيئة ، فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم . وبهذا يتبين أن الوصف ليس فى معنى الشرط كما زعم ، وقوله إن دخلت راكبة إنما جعلنا الركوب شرطاً لكونه معطوفا على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ، فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلته والاسم ليس فى معنى الشرط لإثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به . ولو كان شرطا فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم

---

(١) أى اسم العلم ، كما فى قوله « محمد رسول الله » لايدل على أن الرسالة لا توجد بدون محمد صلى الله عليه وسلم [illegible] الهامش .

(٢) مابين المربعين زيادة من الهامش

(٣) وفى النسخ [illegible] : وإن العلة .

عند وجود الشرط ولا يوجب النفى عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على مانبينه ، وإنما لا يوجب الزكاة فى الحوامل(١) باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام : « لا زكاة فى العوامل والحوامل » أو باعتبار أن صفة السوم صار بمنزلة العلة فى حكم الزكاة على ماقررنا . وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد فى بطون مختلفة فقال : الأكبر ابنى يثبت نسب الآخرين منه ؛ لأن التنصيص على الدعوة مقيداً بالأكبر لاموجب له فى نفى نسب الآخرين ، وقد تبين ثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولد له من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة . وعندنا لايثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابنى لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً ، ومعلوم أن التنصيص بالاسم لايوجب نفى الحكم فى غير المسمى بذلك الاسم ولكن إنما لا يثبت نسبهما منه لأن السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفى ويفترض على المرأة دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه ؛ لأنه كما لايحل له أن يدعى نسب [ماهو غير مخلوق من مائه لايحل له أن ينفى نسب(٢)] المخلوق من مائه ، وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعاً به على وجه لايملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضاً عليه . وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفى لا تخصيصه(٣) الأكبر بالدعوة فلهذا لايثبت نسبهما منه . وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثاً غيره فى أرض كذا إن الشهادة تقبل ؛ لأن هذه الزيادة لا توجب عليهم توارث آخر فى غير ذلك الموضع ، فكأنهم سكتوا عن ذكر هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثاً غيره . وأبو يوسف ومحمد قالا : لا تقبل هذه الشهادة لا لأنها توجب ذلك ولكن لتمكن التهمة فإنه يحتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له فى غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة ، فأما الحكم

---

(١) وفى الهندية : العوامل .

(٢) مابين المربعين زيادة من الهندية .

(٣) وفى العثمانية : تخصيص .

لا يثبت نفياً ولا إيجاباً بالتهمة بل بالحجة المعلومة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : كما تحتمل هذه الزيادة ما قالا تحتمل المبالغة فى التحرز عن الكذب باعتبار أنهما تفحصا فى ذلك الموضع دون سائر المواضع ، ويحتمل تحقيق المبالغة فى نفى وارث آخر أى لا نعلم له وارثاً آخر فى موضع كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر فى موضع آخر ، وبمثل هذا المحتمل لا تتمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما .

ومنها أن الحكم متى تعلق بشرط بالنص فعند الشافعى رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق . وبيان هذا فى قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات » الآية ، فإن النص لما ورد بحل نكاح الأمة معلقاً بشرط عدم طَوْل الحرة جعل الشافعى ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الأمة عند وجود طَوْل الحرة . وعندنا النص لا يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طَوْل الحرة على ما كان عليه أن لو لم يرد هذا النص ، وقال تعالى : « ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله » قال الشافعى لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط أن تأتى بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصاً على إقامة الحد عليها إذا لم تأت بكلمات اللعان . وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا يقام عليها الحد وإن امتنعت من كلمات اللعان . وجه قول الشافعى أن التعليق بالشرط يؤثر فى الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً فإن قوله لعبده أنت حر موجب عتقه فى الحال لولا قوله إن دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق ولا ينعدم أصل السبب . وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط ، بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط[1] فى البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب ، وهو نظير التعليق الحسى ؛ فإن تعليق القنديل بحبل من

---

(١) وفى العثمانية والهندية : شرط الخيار .

سماء البيت يمنع وصوله إلى موضع من الأرض لولا التعليق ولا يعدم أصله ؟ وبهذا فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل انعدم لانعدام سببه ، فأما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده ؛ وعلى هذا الأصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك ؛ لأن تأثير الشروط فى منع حكم لولاه كان موجوداً بسببه ، ولولا التعليق هنا كان لغواً ، وشرط قيام الملك فى المحل عند التعليق لأن السبب لا يتحقق بدون الملك ، وتأثير الشرط فى تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الأجل ، فيشترط قيام الملك فى المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق ؛ ولهذا لم يجوز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة ؛ لأن الحل معلق بشرط عدم طَوْل الحرة بالنص وذلك يوجب نفى الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة . هذا هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدى الدار فأعتقه يفهم منه ولا تعتقه إن لم يدخل الدار، والعمل بالنصوص واجب بمنظومها ومفهومها ، ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث ؛ لأن السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها ، والأصل أن الواجبات تضاف إلى أسبابها ، فأما الحنث شرط يتعلق وجوب الأداء به ، ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا فعلى كفارة يمين ، والتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يمنع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل إلا أن هذا فى المالى دون البدنى ؛ لأن تأثير التعليق بالشرط فى تأخير وجوب الأداء فى الحقوق المالية الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث إن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما فى حقوق العباد ، فأما فى البدنى الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الأداء ، وبالتعليق بالشرط يتأخر وجوب الأداء فيتأخر تقرر السبب أيضاً ضرورة ؛ لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر . ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار ؛ فإن بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم ، وبالاستئجار لايثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود ، فإنما تصير معقوداً عليها مملوكاً بالعقد عند الاستيفاء

فكذلك فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن من قال لله على أن أتصدق بدرهم رأس الشهر فتصدق به فى الحال جاز لهذا المعنى .

ودليلنا على أن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله من الكتاب قوله تعالى : « فإذا أُحْصِنّ فإن أتين بفاحشة » الآية ، ولا خلاف أنه يلزمها الحد المذكور جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن ، وقال تعالى « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا » وحكم الكتابة لا ينتفى قبل هذا الشرط . ثم حقيقة الكلام تبتنى على معرفة عمل الشرط فنقول : التعليق بالشرط تصرف فى أصل العلة لافى حكمها من حيث إنه يتبين بالتعليق أن المذكور ليس بسبب قبل وجود الشرط ولكن بعرض أن يصير سبباً عند وجوده ، فأوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم فى العلة إلا أن فرق ما بينهما أن الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه يضاف إلى العلة ثبوتاً به وإلى الشرط وجوداً عنده ، فكما أن قبل وجود العلة انعدام الحكم أصل غير مضاف إلى العلة فكذلك قبل وجود الشرط . وبيان هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن السبب هو الإيقاع والمعلق بالشرط يمين وهى غير الإيقاع وينتقض اليمين إذا صار إيقاعاً بوجود الشرط ، والثانى أن صحة الإيجاب باعتبار ركنه ومحله ؛ ألا ترى أن شطر البيع كما لا يكون سبباً لانعدام تمام الركن فكذلك بيع الحر لا يكون سبباً لأنه غير مضاف إلى محله ، فكذلك فى الطلاق والعتاق شطر الكلام الذى هو إيجاب [كما لا يكون سبباً فالكلام الذى هو إيجاب[1]] مالم يتصل بالمحل لا يكون سبباً ، والتعليق بالشرط يمنع وصوله إلى المحل بالاتفاق ولكنه بعرض أن يتصل بالمحل إذا وجد الشرط كما أن شرط البيع بعرض أن يصير سبباً إذا وجد الشطر الثانى . وكذلك شطر النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل فى ملك من ليس بأهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بعرض أن يصير سبباً . ونظيره من الحسيات الرمى فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل بالمحل ، وإذا كان هناك مجَنّ منع وصوله إلى المحل فأحد لا يقول بأن المجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان بصير قتلاً لو اتصل بالمحل عند

(١) مابين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

عدم الجن فكذلك التعليق بالشرط فى الحكميات . وبهذا تبين أنه وهم حيث جعل التعليق كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لأن سبب وجوب التسليم فى الدين والعين جميعاً العقد ، ومحل الدين الذمة ، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين فى الذمة ولا ثبوت الملك فى المبيع وإنما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الأجل بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب ، وهنا التعليق يمنع الوصول إلى المحل وقبل الوصول [إلى المحل[1]] لا يتم السبب ولا يتصور أداء الواجب قبل تمام السبب ؛ ولهذا لم يجوز التكفير قبل الحنث لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم واليمين مانع من الحنث الذى تعلق به وجوب الكفارة على ما قرره ؛ فإنها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفى الحنث نقض اليمين ، كما قال تعالى : « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » ويستحيل أن يقال فى شىء إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه ، فعرفنا أنه بعرض أن يصير سبباً عند وجود الشرط ، فلهذا كان مضافاً إليه وقبل أن يصير سبباً لا يتحقق الأداء ، وفرقه بين المالى والبدنى باطل ؛ فإن بعد تمام السبب الأداء جائز فى البدنى والمالى جميعاً وإن تأخر وجوب الأداء كالمسافر إذا صام فى شهر رمضان ، وهذا لأن الواجب لله على العبد فعل هو عبادة ، فأما المال ومنافع البدن فإنه يتأدى الواجب بهما فكما أن فى البدن مع تعلق وجوب الأداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك فى المالى ، بخلاف حقوق العباد فإن الواجب للعباد مال[2] لا فعل لأن المقصود ما ينتفع منه العبد أو يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه . فأما حقوق الله تعالى واجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفى هذا المالى والبدنى سواء ، وهذا التعليق لا يشبه بتعليق القنديل بالحبل لأن القنديل كان موجوداً بذاته قبل التعليق ، فعرفنا أن عمل التعليق فى تفريغ المكان الذى كان مشغولاً به من الأرض قبل التعليق ، وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجوداً فكان تأثير التعليق فى تأخير السببية للحكم إلى وجود

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفى الهندية : للعبد مال .

الشرط ، ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والإعتاق[١] بالملك لأن المتعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام[٢] باليمين الذمة فأما الملك فى المحل إنما يشترط لإيجاب الطلاق والإعتاق[٣] ، وهذا الكلام للحال ليس بإيجاب ولكنه بعرض أن يصير إيجاباً ، فإن تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير إيجاباً بوصوله إلى المحل صححنا التعليق باعتباره ، وإن لم نتيقن بذلك بأن كان الشرط مما لا أثر له فى إثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه إيجاباً عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن ما علم ثبوته فالأصل بقاؤه ولكن بهذا الظاهر دون الملك الذى يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق أولى[٤] ، وليس التعليق كاشتراط الخيار فى البيع فإن ذلك لا يدخل على أصل السبب لأن البيع لا يحتمل الخطر ، وفى جعله متعلقاً بشرط لا ندرى أن يكون أولا يكون[٥] خطر تام ؛ ولهذا كان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار دخل[٦] على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتمل التأخير عن السبب فجعل الحكم متعلقاً بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لأن السبب محتمل للفسخ فيما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غرراً ، فأما الطلاق والعتاق فأصل السبب فيهما يحتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق نصاً يثبت الخطر الكامل فيهما بأن تعلق صيرورتهما سببا بوجود الشرط . والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث فى يمينه . ولو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لم يحنث ما لم يوجد الشرط ، وعلى هذا جوزنا نكاح الأمة لمن له طَوْل الحرة لأن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله فيجعل الحل ثابتاً قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الإناث الذكور . وهكذا نقول فى قوله إن دخل عبدى الدار

---

(١) وفى العثمانية : والعتاق .

(٢) وفى الهندية : الالزام .

(٣) وفى العثمانية والهندية : العتاق .

(٤) وفى العثمانية والهندية : بالطريق الأولى .

(٥) وفى العثمانية والهندية : أيكون أو لا يكون .

(٦) وفى العثمانية والهندية : جعل .

فأعتقه فإن ذلك لا يوجب نفى الحكم قبله حتى إنه لو كان قال أولاً أعتق عبدى ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالأمر الأول ولا يجعل هذا الثانى نهياً عن الأول .

فإن قيل : لا خلاف أن الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط ، وإذا كان الحكم ثابتاً هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتاً فى الحال ومتعلقاً بشرط منتظر ؟ قلنا : حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح فى الآيات التى ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بها وبهذا الشرط فى هذه الآية ، وإنما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلق فلا ؛ لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقاً بشرط آخر قبله أو بعده ؛ ألا ترى أن من قال لعبده إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء يوم الجمعة فأنت حر كان الثانى صحيحاً وإن كان مجىء يوم الجمعة لا يكون إلا بعد مجىء يوم الخميس حتى لو أخرجه من ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار [التعليق الثانى(١)] .

فإن قيل : مع هذا لا يجوز أن يكون الشىء الواحد كمال الشرط لإثبات حكم وهو بعض الشرط لإثبات ذلك الحكم أيضاً ، وما قلتم يؤدى إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط فى سائر الآيات سوى قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلاً » وهو بعض الشرط فى هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط . قلنا : إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جائز ، ألا ترى أنه لو قال لعبده أنت حر إن أكلت ثم قال أنت حر إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الأكل كمال الشرط بالتعليق الأول وبعض الشرط فى التعليق الثانى حتى لو باعه فأكل فى غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يعتق لتمام الشرط فى التعليق الثانى وهو فى ملكه .

وعلى هذا الأصل قال زفر رحمه الله : إن التعليق لا يبطل بفوات المحل ، حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً لم يبطل التعليق ،

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

ولو قال لأمته إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها ثم دخلت الدار عتقت ، قال : لأن التعليق بالشرط يمنع الوصول إلى المحل والمتعلق بالشرط لا يكون طلاقاً ولا سبباً للطلاق قبل وجود الشرط ، واشتراط المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك فى المحل بأن باع العبد أو أبان المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام المحلية ، وهذا لأن توهم المحلية عند وجود الشرط قائم كتوهم الملك ، وإذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط فى هذه اليمين لأن الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن البقاء فلأن يبقى التعليق صحيحاً باعتبار هذا التوهم كان أولى ؛ ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى حتى إذا قال لأجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثاً فتزوجها وطلقت[1] ثلاثاً ثم تزوجها ثانيا بعد زوج تطلق أيضاً . ولكنا نقول بانعدام المحل يبطل التعليق ؛ لأن صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقاً عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل ، لأن الحكم الأصلى للطلاق زوال صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث ، فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لأن المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك .
وتحقيق هذا أنه لابد لصحة التعليق من المحل [أيضاً[2]] حتى لا يصح التعليق بالعتق مضافاً إلى البهيمة ، إلا أن قيام الملك فى المحل لا يشترط لأن التعليق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك ، وإذا كانت صحة التعليق تستدعى المحل لم يبق صحيحاً بعد فوات المحل لأن فيما يرجع إلى المحل البقاء بمنزلة الابتداء وتوهم المحلية على الوجه الذى قال لا يعتبر لصحة التعليق فى الابتداء فإنه لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق أو قال ذلك للمطلقة ثلاثاً لم يصح التعليق وإن كان يتوهم الملك والمحلية عند وجود الشرط فإذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق فى الابتداء ؛ لا يعتبر لبقائه صحيحاً ، بخلاف ما إذا صرح بالإضافة إلى الملك ، فإن اعتبار ذلك التعليق بالتيقن بالملك والمحلية عند

---

(١) وفى الهندية : تطلق ثم تزوجها .
(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

وجودالشرط . يوضحه أن المتعلق وإن لم تكن التطليقات المملوكة لهولكن فى التعليق شبهة ذلك على معنى أنه ما صح إلا باعتباره ، بمنزلة الغصب فإن موجبه ردالعين ولكن فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به ، وقد اعتبرنا الشبهة حتى أثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت الغصب ، فهنا أيضاً لابد من اعتبار هذه الشبهة ، وبعد ما أوقع الثلاث قد ذهبت التطليقات المملوكة كلها فلهذا لا يبقى التعليق .

ومن هذه الجملة ما قال الشافعى رحمه الله : إن المطلق محمول على المقيد سواء كان فى حادثة واحدة أوفى حادثتين ؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً ، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يجعل أصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما فى نصوص الزكاة ، فإن المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم فى حكم الزكاة بالاتفاق . وكذلك نصوص الشهادة ، فإن المطلق عن صفة العدالة محمول على المقيد بها فى اشتراط العدالة فى الشهادات كلها ، وكذلك نصوص الهدايا فإن المطلق عن التبليغ وهو هدى المتعة والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزاء الصيد ، يعنى قوله : « هَدْياً بالغَ الكعبة » حتى يجب التبليغ فى الهدايا كلها . وكذلك إذا كان فى حادثتين لأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا ، وكما أوجب نفى الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب فى نظيره استدلالاً به ؛ ولهذا شرط الإيمان فى الرقبة فى كفارة اليمين والظهار استدلالاً بكفارة القتل ؛ لأن الكل كفارة بالتحرير فيكون بعضها نظير بعض ، بمنزلة الطهارة فإن تقييد الأيدى بالمرافق فى الوضوء جعل تقييداً فى نظيره وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة ، وهذا بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لأن ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة التى تجرى مجرى الشرط ، وقد بينا أن اسم العلم لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فى المسمى به فكيف يوجب ذلك فى غيره ؟ ولا يلزمنى على هذا التتابع فى صوم كفارة اليمين فإنى لا أوجبه استدلالاً بالمقيد بالتتابع فى صوم الظهار والقتل لأن هذا المطلق يعارض فيه نظائره من النصوص ، فمنها مقيد بصفة التتابع ومنها مقيد بصفة التفرق يعنى صوم المتعة ، قال تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يجز فلا يكون حملها على أحدهما بأولى من الآخر ولأجل هذا التعارض أثبتنا فيها حكم الإطلاق . ثم هذا يلزمكم فإنكم أثبتم صفة التتابع

في صوم كفارة اليمين اعتباراً بالصوم المقيد بالتتابع في باب الكفارات فذلك يلزمكم اشتراط صفة الإيمان في الرقبة في كفارة اليمين اعتباراً بنظيرها في كفارة القتل . وعندنا هذا أبعد من الأول لأن العلة واحدة هنالك والحكم مختلف ، وهنا الحكم والعلة جميعاً مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم آخر أو تعرف[1] علة من علة أخرى ؟ ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى « لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم » وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا النهي عنه لما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى ، وإليه أشار ابن عباس رضي الله عنهما قال: أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بيّن . وقال عمر رضي الله عنه : أم المرأة مبهمة فأبهموها . وإنما أراد قوله : « وأمهاتُ نسائكم » فإن حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى : «من نسائكم اللاتِي دخلتم بهنّ» وهذا غير مذكور على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فإن النساء المذكورة في قوله « وأمهات نسائكم » معرّف بالإضافة إلينا ، وفي قوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ » زيادة تعريف أيضاً ، بمنزلة قول الرجل عبد امرأتي وعبد امرأتي البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلا على نفي الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم . وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الإيمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط . وإنما لا يجزئ الكافر لأنها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزئ إراقة الدم وتحرير نصف الرقبة ؛ لأن الكفارة ما عرفت إلا شرعا فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير ، وفي الموضع الذي هو مشروع يحصل به التكفير ، ولا شك أن انعدام كونه مشروعاً في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعاً في موضع آخر ، ولو كان موجبا لذلك لم يجز العمل به مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعا . وبهذا تبين أن فيما ذهب إليه قولاً بتناقض الأدلة الشرعية أو ترك العمل ببعضها . ثم للمطلق حكم وهو الإطلاق ، فإن للإطلاق معنى معلوما وله حكم معلوم وللمقيد كذلك ، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقييد فيه ، ولئن سلمنا

---

(١) وفي العثمانية وتعرف .

أن القيد المذكور بمنزلة الشرط وأنه يوجب نفى الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك في غيره مالم تثبت المماثلة [بينهما ولا مماثلة][(١)] في المعنى بين أم المرأة وابنتها ؛ لأن أم المرأة تبرز إلى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة ، والربيبة[(٢)] تمنع من ذلك بعد الزفاف فضلاً عما قبله . وكذلك لا مماثلة بين سبب كفارة القتل وبين سائر أسباب الكفارة فإن القتل بغير حق لا يكون في معنى الجناية كالظهار أو اليمين ، ولا مماثلة في الحكم أيضاً ؛ فالرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للإطعام فيهما ، والصوم مقدر بشهرين متتابعين ، وفي الظهار للإطعام مدخل عند العجز عن الصوم ، وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفى إطعام عشرة مساكين ، وعند العجز يتأدى بصوم ثلاثة أيام ، فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفى الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار ، وإذا كان هو لا يعتبر الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم منه اعتبار الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل ؟ وما ذكره من العذر باطل ؛ فالمطلق في كفارة إنما يحمل على المقيد في الكفارة أيضاً وليس في صوم الكفارة مقيد بالتفرق ؛ فإن صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة إراقة الدم الذى كان الصوم خلفاً عنه ، ثم هو غير مقيد بالتفرق فإنه وإن فرقه قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف إلى وقت بحرف إذا ، كما قال تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس . وعندنا شرط التتابع فيه ليس بحمل المطلق على المقيد بل بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وقراءته لا تكون دون خبر يرويه ، وقد كان مشهور إلى عهد أبي حنيفة رحمه الله ، وبالخبر المشهور تثبت الزيادة على النص على ما نبينه .

فإن قيل : لماذا لم تجعلوا قراءته كنص آخر ثم عملتم بهما جميعاً كما فعلتم في صدقة الفطر حيث أوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق ، وعن العبد المسلم بالنص المقيد ؟ قلنا : لأن الحكم هنا واحد وهو تأدى الكفارة بالصوم فبعدما صار مقيداً

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : والابنة .

بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما فى صدقة الفطر النصان فى بيان السبب دون الحكم وأحد السببين لا ينفى السبب الآخر فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين وملك العبد المسلم سبباً بالنص الآخر . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ماهو من جنس الأرض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام : « جُعِلت لِيَ الأرضُ مسجداً وطَهوراً » وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو قوله عليه السلام « الترابُ طهورُ المسلِمِ » لأن المحل مختلف وإن كان الحكم واحداً فيستقيم إثبات المحلية باعتبار كل نص فى شيء آخر ، فأما التيمم إلى المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيد ؛ إذ لو جاز ذلك لكان الأولى إثبات التيمم فى الرأس والرجل اعتباراً بالوضوء ، وإنما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الأسلع « أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين[١] إلى المرفقين » وهو مشهور يثبت بمثله التقييد ، فإذا صار مقيداً لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما صفة السائمة فى الزكاة فهو ثابت بالنص المقيد وإنما لا نوجب الزكاة فى غير السائمة لنص موجب للنفى وهو قوله عليه السلام « لا زكاة فى العوامل » لا باعتبار حمل المطلق على المقيد . واشتراط العدالة فى الشهادات باعتبار وجوب التوقف [وهو قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » أى توقفوا[٢]] فى خبر الفاسق بالنص ، وباعتبار قوله تعالى : « مِمَّن تَرضَوْنَ من الشهداء » والفاسق لا يكون مرضياً ، لا بحمل المطلق على المقيد . واشتراط التبليغ فى الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو أن الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال : « ثم مَحِلُّها إلى البيت العتيق » أو بمقتضى اسم الهدى فإنه اسم لما يهدى إلى موضع . وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة فى أنفسها ليتعرف[٣] حكم بعضها من بعض ، كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات فى مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة والجماعة فى صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وإن جمعها اسم الصلاة . وصار حاصل الكلام أن النفى ضد الإثبات ؛ فالنص الموجب لإثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بعبارته

---

(١) وفى العثمانية : لليدين .

(٢) مابين المربعين زيادة من الهندية .

(٣) وفى العثمانية : ليعرف .

.ولا بإشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه ؛ لأنه ليس من جملة مالا يستغنى عنه حتى يكون مقتضياً إياه ، فإثبات النفى به بعد هذا لا يكون إلا إثبات الحكم بلادليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما نثبته[1] فى بابه إن شاء الله تعالى . ونحن إذا قلنا يثبت بالمطلق حكم الإطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الإمكان ، .والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل .

ومن هذا الجنس ماقاله الشافعى رحمه الله : إن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عن الشيء يكون أمراً بضده ، وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق .

ومن هذه الجملة قول بعض العلماء : إن العام يختص بسببه ، وعندنا هذا على أربعة أوجه :

أحدها : أن يكون السبب منقولاً مع الحكم نحو ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم سها فسجد ، وأن ماعزاً زنى فرجم ، ونحو قوله تعالى : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمًّى فاكتبوه » وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول لأنه لما نقل معه فذلك تنصيص على أنه بمنزلة العلة للحكم المنصوص ، وكما لا يثبت الحكم بدون علية لا يبقى بدون العلة مضافاً إليها بل البقاء بدونها يكون مضافاً إلى علة أخرى .

والثانى : أن لا يكون السبب منقولاً ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المعلوم به ، فهذا يتقيد به أيضاً نحو قول الرجل أليس لى عندك كذا[2] فيقول بلى ، أو يقول أكان من الأمر كذا فيقول نعم أو أجل . فهذه الألفاظ لا تستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذى كان سبباً لهذا الجواب حتى جعل إقراراً بذلك ، وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفى فيه معنى الاستفهام ، كما قال تعالى : « ألستُ بربكم ؟ قالوا : بلى » ونعم جواب لما هو محض الاستفهام ، قال تعالى : « فهل وجدتم ما وعد ربكم حقًّا ؟ قالوا : نعم » وأجل تصلح لهما . وقد تستعمل بلى ونعم فى جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام ، أو يكون مستعاراً عنه . هذا مذهب أهل اللغة .

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ما نبينه .

(٢) وفى هامش الأحمدية : نحو قولك لرجل أليس لى عليك كذا ، وفى الأحمدية نحو قول لرجل أليس لك عندى كذا ، وما أثبتناه فهو من الهندية .

فأما محمد رحمه الله فقد ذكر فى كتاب الإقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام فى السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقراراً صحيحاً بطريق الجواب ، وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال .

والثالث : أن يكون مستقلاً بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جواباً للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب ، فهذا[1] يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب لأنه بناء عليه . وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تغد معى فقال إن تغديت فعبدى حر ، فهذا يختص بذلك الغداء ، ولو قالت له امرأته إنك تغتسل فى هذه الدار الليلة من جنابة فقال إن اغتسلت فعبدى حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور فى السؤال .

والرابع : أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على مايتم به الجواب بأن يقول : إن تغديت اليوم أو إن اغتسلت الليلة ، فموضع الخلاف هذا الفصل . فعندنا لايختص مثل هذا العام بسببه ، لأن فى تخصيصه به إلغاء الزيادة[2] وفى جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التى تكلم بها ، وإلغاء الحال والعمل بالكلام لابالحال ؛ فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه ، وفيما لايستقل بنفسه قيدناه بالسبب باعتبار أن الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد فلايجوز إعمال بعضه دون البعض ، ففى هذا الموضع لأن لايجوز إعمال بعض كلامه وإلغاء البعض كان أولى إلا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد . وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضاً باعتبار الحال فيكون ذلك عملاً بالمسكوت وتركا للعمل بالدليل ؛ لأن الحال مسكوت عنه والاستدلال بالمسكوت يكون استدلالا بلا دليل ، فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص ؟ والدليل على صحة ماقلنا أن بين أهل التفسير اتفاقا أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها ، ونزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة رضى الله عنها ثم لم يختص بها ، ونزول آية اللعان كان بسبب ماقال سعد بن عُبادة ثم لم يختص به ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : وهذا .

(٢) فى الهندية : الزائدة

فوجدهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين فقال : « من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » فقد كان سبب هذا النص إسلامهم إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب . وأمثلة هذا كثير ، فعرفنا أن العام لايختص بسببه .

ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم ؛ فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم من غرض المتكلم لأنه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناء كلامه فى العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم من غرضه ويجعل ذلك الغرض كالمذكور . وعلى هذا قالوا : الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم ؛ لأنا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم . وعندنا هذا فاسد لأنه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى وعمل بالمسكوت ؛ فإن الغرض مسكوت عنه فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره ؟ ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل ، والإمكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم [فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان ، وكذلك الاستثناء والذم[1]] واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولأجله لايجوز ترك العمل بحقيقة الكلام .

ومن ذلك ماقاله بعض الأحداث من الفقهاء : إن القرآن فى النظم يوجب المساواة فى الحكم ، وبيان هذا فى قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » فإن هذه جمل قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوى حكمها فى الحج . وقال بعض أصحابنا فى قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » إن ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبى ؛ لأن القرآن فى النظم دليل المساواة فى الحكم فلا تجب الزكاة على من لاتجب عليه الصلاة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لأجله ؛ فإن كلا[2] من الجمل معلوم بنفسه وليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم إنما ذلك فى واو العطف ، وفرق مابينهما أن واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية[3] عن خبر الآخر كقول الرجل جاءنى زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : فإن كل واحد .

(٣) وفى العثمانية والهندية : قام بنفسه مستغن .

لا للعطف . وبيان هذا فى قوله تعالى : « لنبين لـكم ونقر فى الأرحام مانشاء » وقال تعالى : « فإن يشأ الله يختم على قلبك ، ويمحو الله الباطل » وأما واو العطف فإنه يدخل بين جملتين أحدهما ناقص والآخر تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكوراً فلا يكون مفيداً بنفسه ، ولابد من جعل الخبر المذكور للأول خبراً للثانية حتى يصير مفيداً ، كقول الرجل جاءنى زيد وعمرو ، فهذا الواو للعطف ؛ لأنه لم يذكر لعمرو خبراً ولا يمكن جعل [هذا[1]] الخبر الأول خبراً له إلا بأن يجعل الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد لأن موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر ، فمن قال بالقول الأول فقد ذهب إلى التسوية بين واو العطف وواو النظم باعتبار أن الواو فى أصل اللغة للعطف وموجب العطف الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى التسوية ، فذلك دليل على أن القران فى النظم يوجب المساواة فى الحـكم . ثم الأصل أنا نفهم من خطاب صاحب الشرع مايتفاهم من المخاطبات بيننا ، ومن يقول امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فإنه يقصد الاشتراك بين المذكورين فى التعليق بالشرط وذلك يفهم من كلامه حتى يجعل الـكل متعلقاً بالشرط وإن كان كل واحد من الـكلامين تاما لـكونه مبتدأ وخبراً مفهوم المعنى بنفسه ، فعليه يحمل أيضاً مطلق كلام صاحب الشرع . ولـكنا نقول : المشاركة فى الخبر عند واو العطف لحاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لعين الواو ، وهذه الحاجة تنعدم فى واو النظم ؛ لأن كل واحد من الـكلامين تام بمـا ذكر له من الخبر فـكان[2] هذا الواو ساكتاً عما يوجب المشاركة فإثبات المشاركة به يكون استدلالا بالسكوت ؛ يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار هذا الواو لثبتت فى خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجملتين بذلك بأولى من الآخر ، وهذا خلاف ماعليه إجماع أهل اللسان ؛ فأما إذا قال امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فـكل واحد منهما تام فى نفسه إيقاعاً لاتعليقاً بالشرط ، والتعليق تصرف سوى الإيقاع ؛ ففيما يرجع إلى التعليق إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما فى حكم التعليق بواو العطف حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعاً لم تثبت المشاركة بينهما فى الخبر وجعل واو النظم

(١) زيادة من الهندية .
(٢) وفى الهندية : وكان .

لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا ؛ ولهذا لو قال : لفلان على مائة دينار ولفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء من آخر المالين ذكرا لأن[1] بالاستثناء لا يخرج الكلام من أن يكون إقرارا وباعتبار الإقرار كل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى مايليه خاصة . وعلى هذا قلنا فى قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » إن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى سمة الفسق دون ماتقدمه . والشافعى يجعل هذا الواو للعطف والواو التى فى قوله : « ولا تقبلوا لهم » للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفاً إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة . والصحيح ماقلنا . فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق فى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » ولا يتحقق فى قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » لأن قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحا فكذلك قوله تعالى : « فاجلدوا » . « ولا تقبلوا » لأن كل واحد منهما خطاب للأئمة ، فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » ليس بخطاب للأئمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصلح معطوفاً على ماهو خطاب فجعلناه للنظم ؛ وكذلك من حيث المعنى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » صالح لأن يكون متمماً للحد معطوفاً على الجلد ، فإن إهدار قوله فى الشهادات شرعاً مؤلم كالجلد وهذا الألم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد فيصلح متمماً للحد زاجراً عن سببه ولهذا خوطب به الأئمة فإن إقامة الحد إليهم ؛ فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » فمعناه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمماً للحد ، بل المقصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف خبر متميل ، وربما يكون حسبة إذا كان الرامى صادقاً وله أربعة من الشهود والزانى مصر فكان يقع الإشكال أنه لما[2] كان سبباً لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله هذا الإشكال بقوله : « وأولئك هم الفاسقون » أى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء ، وإليه أشار فى قوله تعالى : « فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون » ويتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنص كما يوجبه فيما قلنا فإنا جعلنا العجز عن إقامة أربعة من الشهداء

---

(١) وفى الهندية : إلا أن .

(٢) كذا فى الأصل وفى الهنديه : لماذا ، وفى العثمانية : لما زنى ، ولا يفهم اللفظ .

مضموماً إلى القذف ليتحقق بهما السبب الموجب للعقوبة كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخى ، وجعلنا الواو فى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للعطف فكان رد الشهادة متمماً للحد كما هو موجب واو العطف ، وجعلنا الواو فى قوله تعالى : « وأولئك » للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام . والشافعى ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجباً للحد ، وجعل الواو فى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للنظم ، وفى قوله : « وأولئك » للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام ، فكان الصحيح ما قلناه .

ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة نحو قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة » وقوله تعالى : « وأحل لكم ماوراء ذلكم » فإن من الناس من يقول حكمة حقيقة الجماعة فى حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافاً إلى كل واحد منهم ، وإذا كانت الصيغة التى بها حصلت الإضافة صيغة الجماعة وبها يثبت الحكم فى كل واحد منهم ماهو مقتضى هذه الصيغة قولا بحقيقة الكلام ، ألا ترى أن الإضافة لو حصلت بصيغة الفرد تثبت فى كل واحد منهم الحكم الذى هو موجب تلك الصيغة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت ، ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد على ماقال فى الجامع : إذا قال لامرأتين له إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتا ، وكذلك إذا قال إذا حضتما حيضتين أو قال إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً فهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما فى الدارين جميعاً ، وما قلناه هو المعلوم من مخاطبات الناس ؛ فإن الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وحلقوا رءوسهم وركبوا دوابهم ، وإنما يفهم من ذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه ، والدليل عليه قول الشاعر :

وإنا نرى أقدامنا فى نعالهم وآنفنا بين اللحى والحواجب

والمراد ما قلنا وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى : « جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم » والمراد أن كل واحد منهم جعل أصبعه فى أذنه لا فى آذان الجماعة واستغشى ثوبه ، وقال تعالى : « فقد صغت قلوبكما » والمراد فى حق كل

واحدة منهما قبلها ، وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لاقطع جميع ما يسمى يداً من كل واحد منهما لاتفاقنا على أن بالسرقة الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة من السارق ، وقد بينا أن مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس فى مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الإضافة ، والمنصوص عليه الصيغة مع الإضافة إلى الجماعة ومع الإضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجبه ما قلنا ؛ لأن ما ادعوا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة [وما قلنا لا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة[1]] فعرفنا أن حقيقة العمل بالمنصوص فيما قلنا ، وفيما قالوا ترك العمل بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسداً .

هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل بالنصوص كما ذهب إليه بعض الناس ، وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك فى أول الباب ، فمن فهم الطريقين يتيسر عليه تميز الصحيح من الاستدلال بجميع النصوص والفاسد . وإن خفى عليه شىء فهو يخرج بالتأمل[2] على ما بينا من كل طريق ، والله أعلم .

باب بيان الحجة[3] الشرعية وأحكامها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجة لغة اسم من قول القائل : حج ، أى غلب ، ومنه يقال : لج فحج ، ويقول الرجل : حاججته فحججته ، أى ألزمته بالحجة فصار مغلوباً ، ثم سميت الحجة فى الشريعة ؛ لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه ، كما قال القائل :

* يحجون بيت الزِّبْرِقان المزعفرا *

أى يرجعون إليه ، ومنه : حج البيت ، فإن الناس يرجعون إليه معظمين له ، قال تعالى : « وإذ جعلنا البيتَ مثابةً للناس وأمْناً » والمثابة المرجع فسميت الحجة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً ، ويستوى إن كانت موجبة

---

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفى الهندية : فهو يخرج المتأمل . وفى العثمانية يخرج للتأمل

(٣) وفى الهندية : الحجج الشرعية .

للعلم قطعاً أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعاً ؛ لأن الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعاً فى الوجهين على ما نبينه فى باب خبر الواحد والقياس إن شاء الله تعالى . والبينة كالحجة فإنها مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الإلزام بهـا سواء كان ظهوراً موجباً للعلم أو دون ذلك لأن العمل يجب فى الوجهين ، ومنه قوله تعالى : « فيه آيات بينات » : أى علامات ظاهرات[1] . والبرهان كذلك فإنه مستعمل استعمال الحجة فى لسان الفقهاء . وأما الآية فمعناها لغة : العلامة ، قال الله تعالى : « فيه آيات بينات » وقال القائل :

* وغيَّر آيهـا العصر *

ومطلقها فى الشريعة ينصرف إلى ما يوجب العلم قطعاً ، ولهذا سميت معجزات الرسل آيات ، قال الله تعالى : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات » وقال تعالى : « فاذهبا بآياتنا » .

فإن قيل : من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعاً لمـا أنكرها أحد بعد المعاينة ؟ قلنا : هذه الآيات لاتوجب العلم جبراً فإنها لو أوجبت ذلك انعدم الثواب والعقاب بها أصلا وإنما توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن إنصاف لا عن تعنت ، ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعاً وإنما جحدها من جحدها للإعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله تعالى فى قوله : « وقالوا قلوبُنا فى أكِنّة مما تدعونا إليه » وفى قوله : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغَوْا فيه » وقد كان فيهم من جحد تعنتاً بعد ما علم يقينا كما قال تعالى : « وجحدوا بها واستَيْقَنَتْها أنفسهم ظلماً وعلُوا » وأما الدليل فهو فعيل من فاعل الدلالة ، بمنزلة عليم من عالم ، ومنه قولهم : يادليل المتحيرين ، أى هاديهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم ، ومنه سمى دليل القافلة ، أى هاديهم إلى الطريق فسمى باسم فعله ، وفى الشريعة هو اسم لحجة منطق يظهر به ما كان خفيا فإن ما قدمناه يكون موجباً تارة ومظهراً تارة ، والدليل خاص لمـا هو مظهر .

فإن قيل : أليس أن الدخان دليل على النار والبناء دليل على البانى ولا نطق

---

(١) وفى العثمانية والهندية : ظاهرة .

هناك ؟ قلنا : إنما يطلق الاسم على ذلك مجازاً بحصول معنى الظهور عنده ، كما قال تعالى : « قالتا أتينا طائعين » وقال تعالى : « فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه » وقال القائل : وعظتك أحداث صمت ، وكل ذلك مجاز . ثم الدليل مجازاً كان أو حقيقة يكون مظهراً ظهوراً موجباً للعلم به أو دون ذلك . والشاهد كالدليل سواء كان مظهراً على وجه يثبت العلم به أو لا يثبت به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق فى مجالس الحكام .

قال رضى الله عنه : ثم اعلم بأن الأصول فى الحجج الشرعية ثلاثة : الكتاب والسنة ، والإجماع ، والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة . وهى تنقسم قسمين : قسم موجب للعلم قطعاً ، ومجوز غير موجب للعلم ، وإنما سميناه مجوزاً لأنه يجب العمل به والأصل أن العمل بغير علم لا يجوز ، قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » فسميناه مجوزاً باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجباً للعلم قطعاً . فأما الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة : كتاب الله ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر ، والإجماع . والأصل فى كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذى أسمعنا ما أوحى إليه من القرآن بقراءته علينا ، والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه فى وقوع العلم به على ما نبينه ، وكذلك الإجماع فإن إجماع هذه الأمة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة ، والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوماً عن الكذب والقول بالباطل . فهذا بيان قولنا إن الأصل فى ذلك كله السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فصل فى بيان الكتاب وكونه حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المكتوب فى دفات المصاحف ، المنقول إلينا على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ؛ لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً ؛ ولهذا قالت الأمة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته ؛ لأنه لم يوجد

فيه النقل المتواتر ، وباب القرآن باب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآناً ، وما لم يثبت أنه قرآن فتلاوته فى الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسداً للصلاة .

فإن قيل : بكونه معجزاً يثبت أنه قرآن بدون النقل المتواتر . قلنا : لا خلاف أن ما دون الآية غير معجز ، وكذلك الآية القصيرة ، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الصلاة إلا بقراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة لأن المعجز السورة وأقصر السور ثلاث آيات يعنى الكوثر . وأبو حنيفة رحمه الله قال : الواجب بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة وإن كان يكره الاكتفاء بذلك ، وجاء فيما ذكرنا أن ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعاً ، فظهر أن الطريق فيه النقل المتواتر مع أن كونه معجزاً دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به وليس بدليل فى نفسه على أنه كلام الله لجواز أن يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز البشر عن مثله ، كما أقدر عيسى على إحياء الموتى ، وعلى أن يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله . فعرفنا أن الطريق فيه النقل المتواتر . وإنما اعتبرنا الإثبات فى دفات المصاحف لأن الصحابة رضى الله عنهم إنما أثبتوا القرآن فى دفات المصاحف لتحقيق النقل المتواتر فيه ، ولهذا أمروا بتجريد القرآن فى المصاحف وكرهوا التعاشير وأثبتوا فى المصاحف ما اتفقوا عليه ثم نقل إلينا نقلاً متواترا فثبت به العلم قطعا ، ولما ثبت بهذا الطريق أنه كلام الله تعالى ثبت أنه حجة موجبة للعلم قطعاً[1] لعلمنا يقينا أن كلام الله لا يكون إلا حقا .

فإن قيل : فالتسمية نقلت إلينا مكتوبة فى المصاحف[2] بقلم الوحى لمبدأ الفاتحة ومبدأ كل سورة سوى سورة براءة ، ثم لم تجعلوها آية من الفاتحة ولا من أول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذى قررتم ؟ قلنا : قد ذكر أبو بكر الرازى رحمه الله أن الصحيح من المذهب عندنا أن التسمية آية منزلة من القرآن لا من أول السورة ولا من آخرها ولهذا كتبت للفصل بين السور فى المصحف بخط على حدة لتكون

(١) لفظ (قطعاً) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) فى العثمانية والهندية : فى المصحف .

الـكتابة بقلم الوحى دليلا على أنها منزلة للفصل ، والـكتابة بخط على حدة دليلاً على أنها ليست من أول السورة ، وظاهر ما ذكر فى الـكتاب علماؤنا يشهد به فإنهم قالوا ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعوذ وأدخلوها فى القراءة ، ولـكن قالوا لا يجهر بها لأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة فى الأخريين ؛ وإنما قالوا يخفى بها ليعلم أنها ليست بآية من أول الفاتحة فإن المتعين فى حق الإمام الجهر بالفاتحة والسورة فى الأوليين ، وعلى هذا نقول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن ؛ لأن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض ، ولـكن لا يتأدى بهـا فرض القراءة فى الركعة عند أبى حنيفة رحمه الله لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة به ، وما كان فرضاً مقطوعاً به لا يتأدى بما فيه شبهة ، ولسنا نعنى الشبهة فى كونها من القرآن بل فى كونها آية تامة فإنه لا خلاف فى أنها من القرآن فى قوله تعالى : « وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » .

فإن قيل : فقد أثبتم بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه : فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، كونه قرآناً فى حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم تثبتوا فى التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن فى حكم العمل وهو وجوب الجهر بها فى الصلاة وتأدى القراءة بها . قلنا : نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره مقبول فى وجوب العمل به ، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات هذا الحـكم فى التسمية ؛ لأن برواية الخبر وإن علم صحته لا يثبت حكم جواز الصلاة ؛ ولأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن وجوب الجهر بها على ما بينا أن الفاتحة لا يجهر بها فى الأخريين ، وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحـكم فيه بقدر الضرورة لأنه لا عموم للمقتضى .

ثم قال كثير من مشايخنا إن إعجاز القرآن فى النظم وفى المعنى جميعاً خصوصاً على قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالا : بالقراءة بالفارسية فى الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وإن كان مقطوعاً به أنه هو المراد ؛ لأن الفرض قراءة المعجز وذلك فى النظم والمعنى جميعاً . قال رضى الله عنه : والذى يتضح لى أنه ليس مرادهم من هذا أن

المعنى بدون النظم غير معجز ، فالأدلة على كون المعنى معجزاً ظاهرة : منها أن المعجز كلام الله [وكلام الله تعالى [1]] غير محدث ولا مخلوق والألسنة كلها محدثة العربية والفارسية وغيرهما ، فمن يقول الإعجاز لا يتحقق إلا بالنظم فهو لا يجد بدا من أن يقول بأن المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به ، والثاني أن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة [وآية نبوته القرآن الذى هو معجز فلا بد من القول بأنه حجة له على الناس كافة[2]] ومعلوم أن عجز العجمى عن الإتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه فإنه يعجز أيضاً عن الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وإنما يتحقق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته ، فهذا دليل واضح على أن معنى الإعجاز فى المعنى تام ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية فى الصلاة ، ولـكنهما قالا فى حق من لا يقدر على القراءة بالعربية الجواب هكذا ، وهو دليل على أن المعنى عندهما معجز فإن فرض القراءة ساقط عمن لا يقدر على قراءة المعجز أصلاً ولم يسقط عنه الفرض أصلاً بل يتأدى بالقراءة بالفارسية ؛ فأما إذا كان قادراً على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض فى حقه بالقراءة بالفارسية عندهما لا لأنه غير معجز ولـكن لأن متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف فى أداء هذا الركن فرض فى حق من يقدر عليه ، وهذه المتابعة فى القراءة بالعربية ، إلا أن أبا حنيفة اعتبر هذا فى كراهة القراءة بالفارسية فأما فى تأدى أصل الركن بقراءة القرآن فإنه اعتبر ما قررناه .

فصل فى بيان حد المتواتر من الأخبار وموجبها

المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر . مأخوذ من قول القائل : تواترت الـكتب إذا اتصلت بعضها ببعض فى الورود متتابعاً ، وحد ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الـكذب لـكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات

---

(١) زيادة من الهندية والنهاية .

(٢) زيادة من النهاية .

ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال صار ذلك المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الناس على همم شتى ، وذلك يمنعهم على التباين فى الأهواء والمرادات ، فلا يردهم عن ذلك إلى شيء واحد إلا جامع أو مانع ، وليس ذلك إلا اتفاق صنعوه ، أو سماع اتبعوه ، فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم تعين جهة السماع ؛ ولهذا كان موجباً علم اليقين عند جمهور الفقهاء .

ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة أصلاً . ولا يقع العلم به بوجه ، وكيف يقع العلم به والمخبرون هم الذين تولوا نقله ؟ وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجاً عن مقدورهم ، فأما ما يكون من صنع البشر ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه قلوا أو كثروا فذلك لا يكون موجباً للعلم أصلاً ، هذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين ، وهذا القائل سفيه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه ، بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال ، فكيف يكون ذلك وما يثبت بالاستدلال من العلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر ؟ فإن هذا يوجب علماً ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك ، وإنما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس فى أنه مكابرة وجحد لما يعلم اضطراراً ، بمنزلة الكلام مع من يزعم أنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة . فنقول : إذا رجع الإنسان إلى نفسه علم أنه مولود اضطراراً بالخبر ، كما علم أن ولده مولود بالمعاينة وعلم أن أبويه كانا من جنسه بالخبر كما علم أن أولاده من جنسه بالعيان ، وعلم أنه كان صغيراً ثم شابا بالخبر ، كما علم ذلك من ولده بالعيان ، وعلم أن السماء والأرض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر ، كما يعلم أنهما على هذه الصفة للحال بالعيان ، وعلم أن آدم أبو البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة ، فمن أنكر شيئاً من هذه الأشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من أنكر العيان . ولا نقول : إن هذا العلم يحصل بفعل المخبرين بل بما هو من صنع الله تعالى ، وهو أنه خلق الخلق أطواراً ، على طباع مختلفة وهمم متباينة يمنعهم على ذلك الاختلاف والتباين ، فالاتفاق بعد ذلك مع الأسباب الموجبة للاختلاف لا يكون إلا بجامع يجمعهم على ذلك كما قررنا ، وفيه حكمة

باللغة وهو بقاء الأحكام[1] بعد وفاة المرسلين على ما كانت عليه فى حياتهم ؛ فإن النبوة ختمت برسولنا صلى الله عليه وسلم وقد كان مبعوثاً إلى الناس كافة وقد أمرنا بالرجوع إليه والتيقن بما يخبر به ، قال تعالى : « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » وهذا الخطاب يتناول الموجودين فى عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة ، ومعلوم أن الطريق فى الرجوع إليه ليس إلا الرجوع إلى ما نقل عنه بالتواتر ، فبهذا يتبين أن هذا كالمسموع منه فى حياته ، وقد قامت الدلالة على أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بالحق خصوصاً فيما يرجع إلى بيان الدين ، فيثبت منه بالسماع علم اليقين .

ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر[2] علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ، ومعنى هذا أنه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط أو الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين . قالوا لأن التواتر إنما يثبت بمجموع آحاد ، ومعنى احتمال الكذب ثابت فى خبر كل واحد من تلك الآحاد فبالاجتماع لا ينعدم هذا الاحتمال ، بمنزلة اجتماع السودان على شىء لا يعدم صفة السواد الموجود فى كل واحد منهم قبل الاجتماع ، وهذا لأنه كما يتوهم أن يجتمعوا على الصدق فيما ينقلون يتوهم أن يجتمعوا على الكذب إذ الخبر يحتمل كل واحد من الوصفين على السواء ، ألا ترى أن النصارى واليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه ، ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلا متواترا وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذبا لا أصل له ، والمجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت وقد كانوا أكثر منا عددا ثم كان ذلك كذباً لا أصل له . فعرفنا أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفى بالنقل المتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ، فإنما الثابت به علم طمأنينة بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه أنه قد مات ويعزونه ويعزيهم فيستدل بهذا الحادث العلم الذى كان [له[3]] حقيقة ويعلمه ميتا على وجه طمأنينة القلب مع احتمال أن ذلك

---

(١) وفى الهندية : أحكام الشرع .
(٢) وفى الهامش : المتواتر .
(٣) زيادة من الهندية .

كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لأهله فى ذلك ، فهذا مثله . وهذا قول رذل أيضاً فإن هذا القائل إنه لا يعلم الرسل عليهم السلام حقيقة ولا يصح إيمانه ما لم يعرف الرسل حقيقة ، فهو بمنزلة من يزعم أنه لايعرف الصانع حقيقة ، فعرفنا أنه مفسد لدينه باختيار هذا القول ، ثم هوجاحد لما يعلمه كل عاقل ضرورة ؛ فإنا إذا رجعنا إلى موضع المعرفة وهو القلب ووجدنا أن المعرفة بالمتواتر من الأخبار يثبت على الوجه الذى يثبت بالعيان لأنا نعلم أن فى الدنيا مكة وبغداد بالخبر على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعاينة ، ونعرف الجهة إلى مكة يقيناً بالخبر كما نعرف الجهة إلى منازلنا يقيناً بالمعاينة ، ومن أراد الخروج من هذه البلدة إلى بخارى يأخذ فى السير إلى ناحية الغرب ، كما أن من أراد أن يخرج إلى كاشغر يأخذ فى السير إلى ناحية الشرق ولا يشك فى ذلك أحد ولا يخطئه بوجه وإنما عرف ذلك بالخبر فلو لم يكن ذلك موجباً علم اليقين لـكان هو مخاطراً بنفسه وماله خصوصاً فى زمان الخوف فينبغى أن يكون فعله ذلك خطأ ، وفى اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم .

وما استدلوا به من نقل النصارى واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم ؛ لأن النقل المتواتر لم يوجد فى ذلك فإن النصارى إنما نقلوا ذلك عن أربعة نفر كانوا مع المسيح فى بيت ؛ إذ الحواريون كانوا قد اختفوا أو تفرقوا حين هم اليهود بقتلهم وإنما بقى مع المسيح أربعة نفر يوحنا ويوقنا ومتى[1] ومارقيش ، ويتحقق من هذه الأربعة التواطؤ على ما هو كذب لا أصل له ، وقد بينا أن حد التواتر ما يستوى طرفاه ووسطه ،واليهود إنما نقلوا ذلك عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذى كان فيه المسيح وأولئك يتحقق منهم التواطؤ على الـكذب ، وقد روى أنهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم عليه رجل يقال له يهوذا وكان يصحبه قبل ذلك فاجتعل منهم ثلاثين درهما وقال إذا رأيتمونى أقبل رجلا فاعلموا أنه صاحبكم ، وبمثل هذا لا يحصل ما هو حد التواتر .

فإن قيل : الصلب قد شاهده الجماعة التى لا يتصور منهم التواطؤ على الـكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر فى الإخبار بصلبه . قلنا : لا كذلك ؛ فإن فعل الصلب

---

(١) كذا فى الأصول الثلاثة ولعل الصحيح لو قال لوقا ومتى .

إنما تناوشوه عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم أن المصلوب فلان وينظرون إليه من بعد من غير تأمل فيه ففي الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب والحلى تتغير به أيضاً فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه ، فعرفنا أنه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه ، والثاني أن النقل المتواتر منهم[1] في قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل موجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن الرجل عيسى وإنما كان مشبهاً به ، كما قال تعالى : « ولكن شُبِّهَ لهم » وقد جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه : من يريد منكم أن يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة ؟ فقال رجل : أنا ، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى إلى السماء .

فإن قيل : هذا القول في نهاية من الفساد لأن فيه قولاً بإبطال المعارف أصلا وبتكذيب العيان ، وإذا جوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن السامعين إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكن إياه وإنما ألقى الله شبهه على غيره ، ومع هذا القول لا يتحقق الإيمان بالرسل لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم ، كيف والإيمان بالمسيح كان واجباً عليهم في ذلك الوقت فمن ألقى عليه شبه المسيح فقد كان الإيمان به واجباً بزعمكم ، وفي هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر بالحجة فأي قول أقبح من هذا ؟ قلنا : الأمر ليس كما توهمتم فإن إلقاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة بل فيه حكمة بالغة وهو دفع شر الأعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفي هذا دفع عنه مكروه القتل بوجه لطيف ، ولله لطائف في دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام ، والذين قصدوه بالقتل قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغيانا ومرضاً إلى مرضهم ، ومثل ذلك لا يتوهم في حق قوم يأتون الرسل ليؤمنوا به ويتعظوا بوعظه ، فظهر أن الفاسد قول من يقول بأن هذا يؤدي إلى إبطال المعارف والتكذيب بالرسل ، ويرد ظاهر قوله تعالى : « ولكن شُبِّهَ لهم » وبيان أن هذا غير مستبعد

---

(١) وفي العثمانية : بينهم .

فى القدرة غير مشكل" فإن إلقاء الشبه دون إيجاد الأصل لا محالة ، وقد ظهر إبليس عليه اللعنة مرة فى صورة شيخ من أهل نجد ومرة فى صورة سراقة بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا هموا به فى باب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيه نزل قوله تعالى: « وإذ يمكر بك الذين كفروا » الآية ، ورأت عائشة رضى الله عنها دحية الكلبي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أخبرته بذلك قال كان معى جبريل عليه السلام ، ورأى ابن عباس رضى الله عنهما جبريل أيضاً فى صورة دحية الكلبي ، ورآه الصحابة حين أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صورة أعرابى ثائر الرأس يسأله معالم الدين ، فعرفنا أن مثل هذا غير مستبعد فى زمن الرسل ، وأرى الله تعالى المشركين فى أعين المسلمين قليلا يوم بدر مع كثرة عددهم لأنه لو أراهم كثرتهم وعدتهم لامتنعوا من قتالهم فأراهم بصفة القلة حتى رغبوا فى قتالهم وقتلوهم كما قال تعالى : « ليقضى الله أمراً كان مفعولا » فعرفنا أن مثله غير مستبعد .

فأما نقل المجوس ما نقلوه عن زرادشت فذلك كله تخييلات بمنزلة فعل المشعوذين أو لعب النساء والصبيان إلا ماينقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كشتاسب فى بطنه ثم أخرجه[1] وهذا إنما ينقل أنه فعله فى مجلس الملك بين يدى خواصه وأولئك يتصور منهم الاجتماع على الكذب فلا يثبت [به[2]] النقل المتواتر ، كيف وقد روى أن الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاءه واطأه على أن يؤمن به ويجعل هو أحد أركان دينه دعاء الناس إلى تعظيم الملوك وتحسين أفعالهم ومراعاة حقوقهم فى كل حق وباطل ، ويكون هو من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول فى دينه، وحملهم على هذه المواطأة حاجتهم إلى ذلك ، فإنه لم يكن لذلك الملك بيت قديم فى الملك فكان الناس لايعظمونه ، فاحتالوا بهذه الحيلة ، ثم نقلوا عنه أموراً بعد ذلك بين يدى الملك وخاصته ، وكل ذلك كذب لاأصل له .

فإن قيل : مثل هذه المواطأة لا تتمكن عادة فكيف امكنكم فى ذلك الوقت حتى اتفقوا على الإيمان به وكذلك من بعدهم إلى زمان طويل وجعلوا ينقلون ذلك نقلا

---

(١) كذا فى الأصول الثلاثة والظاهر أنه أخرجها لأن الضمير للقوائم .

(٢) زيادة من الهندية .

متواتراً ؟ قلنا : إنما لا تنكتم المواطأة التى تكون بين جمع عظيم فأما ما يكون بين الملك وخواصه تنكتم؛ فإنهم[1] رصد لحفظ الأسرار وإنما يخصهم الملك بهذا الشرط لأن تدبير الملك لا يتم مستوياً إلا بحفظ الأسرار، وهذا معروف[2] فى عادة أهل كل زمان أن المواطأة التى تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام ؛ فعرفنا أنه لا يوجد النقل الموجب لعلم اليقين فى شىء من هذه الأخبار . فأما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فقد كانوا من قبائل مختلفة وكانوا عدداً لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الاختراع عادة لكثرتهم ، فعرفنا أن ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه فى كونه موجباً علم اليقين ؛ لأنه لما انتفى تهمة احتمال المواطأة تعين جهة السماع .

فإن قيل : مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لأنه ليس شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا وإذا اجتمع أهل بلدة أو عامتهم على شىء يثبت به التواتر ، كيف وقد نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وهم كانوا عسكره لما تحقق منهم الاجتماع على صحبته مع تباين أمكنتهم فذلك يوهم الاتفاق منهم على نقل ما لا أصل له ؟ قلنا : مثل هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية وعادة[3] والبناء على ما هو معتاد البشر ، ألا ترى أن المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعاً لكونها خارجة عن حد معتاد البشر ، ولو أن واحداً قال فى زماننا سمعت السماء وكلمت الملائكة نقطع القول بأنه كاذب لكون ما يخبر به خارجاً عما هو المعتاد ، والتوهم بعد ذلك غير معتبر ؛ ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل أنه طلق امرأته يوم النحر بمكة وآخران أنه أعتق عبده فى ذلك اليوم بعينه بكوفة لا تقبل الشهادة ؛ لأن كون الإنسان فى يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط ما وراءه من التوهم ؛ يوضحه أنه لو كان هنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك فى عصرهم أو بعد ذلك إذا تطاول الزمان ؛ فقد كانوا ثلاثين ألفاً أو أكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم لا ينكتم عادة بل يظهر، كيف وقد اختلط بهم المنافقون وجواسيس الكفرة، كما قال تعالى : « وفيكم سماعون لهم » وقد كان فى المسلمين أيضاً من ملق إلى الكفار

---

(١) وفى الهندية : فإنه رصد .

(٢) وفى العثمانية والهندية : معلوم .

(٣) لفظ (وعادة) ساقط من العثمانية والهندية .

بالمودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحرب وغيره ، والإنسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره ويستكتمه ، ثم السامع يفشيه إلى غيره حتى يصير ظاهراً عن قريب ، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك ، فالقول بأنه كان بينهم مواطأة وانكتم أصلا شبه المحال ، وهو بمنزلة قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فإن هذا الكلام بالاتفاق بين المسلمين شبه المحال ؛ لأن النبي عليه السلام تحداهم فى محافلهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والأموال والحرم فى غزواته ، ولو عارضوه به لما خفى ذلك ، فقد كان المشركون يومئذ أكثر من المسلمين ، ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر فى ديار الشرك إذ لا خوف لهم ، وتلك المعارضة حجة لهم لو كانت ، والإنسان على نقل الحجة يكون أحرص منه على نقل الشبهة ، كيف وقد نقلت كلام مسليمة[1] ومخاريق المتنبئين من غير أن يكون لشيء من ذلك أصل ، فكما تبين بهذا التقرير انقطاع توهم المعارضة ، وكون القرآن حجة موجبة للعلم قطعاً فكذلك ينقطع هذا التوهم فى المتواتر من الأخبار .

فإن قيل : لكونه خلاف العادة أثبتنا علم طمأنينة القلب به ولكون الاتفاق متوهماً لم نثبت به علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت فى دار إنسان وأخبر بموته . قلنا : طمأنينة القلب فى الأصل إنما تكون بمعرفة حقيقة الشيء فإن امتنع ثبوت ذلك فى موضع فذلك لغفلة من الناظر حيث اكتفى بالظاهر ، ولو تأمل وجدّ فى طلب الباطن لظهر عنده التلبيس والفساد كما يكون فى حق المخبر بموت الميت ، وإنما تتحقق هذه الغفلة فى موضع يكون وراء ما عاينه حد آخر ، بمنزلة مايراه النائم فى منامه ؛ فإن عنده أن ما يراه هو الحقيقة فى ذلك الوقت ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون فى حالة اليقظة فباعتبار هذه المقابلة يظهر أن ما يراه فى النوم لم يكن موجباً للمعرفة حقيقة ، فأما هنا ليس وراء[2] الطمأنينة الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوقه على ما بينا أن الثابت بخبر التواتر والثابت بالمعاينة فى وقوع العلم به سواء ، فالموجب للعلم هنا معنى فى قوة الدليل وهو انقطاع

---

(١) وفى العثمانية : كلمات مسيلمة .

(٢) وفى العثمانية : ليس فيما وراء .

توهم المواطأة ومثل هذا[1] كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقيناً ، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك فى حقائق الأشياء المحسوسة ، والطمأنينة التى تكون باعتبار كمال العقل تكون عبارة عن معرفة الشىء حقيقة لامحالة . وبهذا يتبين فساد قولهم إنه ليس فى الجماعة إلا اجتماع الأفراد ؛ لأن مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الفرد وتوهم الكذب فى ذلك الخبر غير خارج عن حد المعتاد. ثم هذا باطل فإن الواحد منا يمكنه أن يتكلم بحروف الهجاء كلها ، وهل لقائل أن يقول لقدرته على ذلك يتوهم منه أن يأتى بمثل القرآن ففيه تلك الحروف بعينها ، وكذلك الصبي منا يمكنه أن يتكلم بكل حكمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول أحد إنه لقدرته على ذلك يقدر على [إنشاء][2] قصيدة مثل تلك القصيدة ، وقد يتكلم الإنسان عن ظن وفراسة فيصيب مرة ثم لا يقول أحد إنه يصيب فى كل ما يتكلم [به][3] بهذا الطريق اعتباراً للجملة بالفرد ، واتفاق مثل هذا الجمع على الصدق كان بجامع[4] جمعهم عليه وهو دعاء الدين والمروءة على الصدق ، وإنما ندعى انقطاع توهم اتفاقهم مع اختلاف الطبائع والأهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك ، فأما عند وجود الجامع فهو موافق للمعتاد .

فإن قيل : لو تواتر الخبر عند القاضى بأن الذى فى يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون إقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به . قلنا : هذا أولا يلزم الخصم فإنه يثبت علم طمأنينة القلب بخبر التواتر، وبه يتمكن من القضاء لأن بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك. فأما[5] عندنا فيحتمل أن يقال بأنه يقضى لأنه مأمور شرعاً بأن يقضى بالعلم ويحتمل أن لا يقضى ، بمنزلة ما لو صار معلوماً له بمعاينة السبب قبل أن يقلد القضاء فيما ثبت مع الشبهات وفيما يندرئ بالشبهات من الحدود التى هى لله تعالى وإن صار معلوماً له بعد ما قلد القضاء لم يقض به ما لم نشهد

---

(١) وفى الهندية : مثل ذلك .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفى العثمانية : لجامع .

(٥) وفى العثمانية : وأما .

الشهود ، وعلم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة ، ألا ترى أن الشاهد لو قال أخبر لم يجز للقاضي أن يقضي بقوله ، وفيما يرجع إلى العلم لا فرق بين قوله أشهد وبين قوله أخبر ؛ فعرفنا أن فى باب القضاء تعتبر الشرائط سوى العلم بالشيء ليتمكن القاضي من القضاء به .

ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضرورى كالثابت بالمعاينة . وأصحاب الشافعي يقولون : الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضرورى بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوّة عند معرفة المعجزات فإنه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضرورى ، وهذا لأن فيما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس ، وإذا وجدنا الناس مختلفين فى ثبوت علم اليقين بالخبر المتواتر عرفنا أنه مكتسب . ولكنا نقول : هذا فاسد فإنه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص به من يكون من أهل الاكتساب ورأينا أنه لا يختص هذا العلم بمن يكون من أهل الاكتساب فكل واحد منا فى صغره كان يعلم أباه وأمه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم ، وبالاتفاق العلم الذى يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب يباشره أو بالامتناع من[1] اكتسابه ، فعرفنا أنه ثابت ضرورة . فأما المعجزة فهناك يحتاج إلى [أن[2]] تميز المعجزة من المخرقة ، وتمييز ما يكون فى حد مقدور البشر مما يكون خارجاً من ذلك ولا طريق إلى هذا التمييز إلا بالاستدلال ، فعرفنا أن العلم الثابت به طريقه طريق الاستدلال وقد بينا أنه لا خلاف بين من لهم عقول كاملة فى العلم الواقع بخبر المتواتر وإنما الاختلاف ناشيء من نقصان العقل لبعض الناس وترك التأمل وذلك دليل وسواس يعترى بعض الناس كما يكون فى المعلوم بالحواس ، وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف فى المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضرورياً فكذلك فى المعلوم بخبر التواتر . ثم اختلف مشايخنا فيما هو متواتر الفرع آحاد الأصل من الأخبار وهو الذى تسميه الفقهاء فى حيز التواتر والمشهور من الأخبار، فكان أبو بكر

---

(١) وفى العثمانية : عن .

(٢) زيادة من الهندية .

الرازى رحمه الله يقول هذا أحد قسمى المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين ولكنه علم اكتساب كما قال أصحاب الشافعى فى القسم الآخر ، وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول لا يكون المتواتر إلا ما يوجب العلم ضروريا[1] ، فأما النوع الثانى فهو مشهور وليس بمتواتر وهو الصحيح عندنا . وبيان هذا النوع فى كل حديث نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به ، فباعتبار الأصل هو من الآحاد ، وباعتبار الفرع هو متواتر ، وذلك نحو خبر المسح على الخفين ، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة ، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها ، وخبر حرمة التفاضل فى الأشياء الستة وما أشبه ذلك . أما أبو بكر الرازى كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر إلينا من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب فقد أوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق فى الصدر الأول ؛ لأن الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم على ذلك وليس ذلك إلا تعين جانب الصدق فى الذين كانوا أهلا من رواته ، ولكن إنما عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به مكتسباً وإن كان مقطوعاً به ، بمنزلة العلم بمعرفة الصانع ، ألا ترى أن النسخ يثبت بمثل هذه الأخبار ، فإنه يثبت بها الزيادة على كتاب الله تعالى والزيادة على النص نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بمثل ما يوجب علم اليقين . وجه قول عيسى أن ما يكون موجبا علم اليقين فإنه يكفر جاحده كما فى المتواتر الذى يوجب العلم ضرورة ، وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الأخبار ؛ فعرفنا أن الثابت به علم طمأنينة القلب لا علم اليقين وهذا لأنه وإن تواتر نقله من الفريق الثانى والثالث فقد بقى فيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الأصل ؛ فإن رواته عدد يسير وعلم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى فيه شبهة الانفصال وقد بقى هنا شبهة الانفصال باعتبار الأصل فيمنع ثبوت علم اليقين به ؛ يقرره أن العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل إنما يكون قبل التأمل[2] فى شبهة الانفصال ، فأما عند التأمل فى هذه الشبهة تتمكن نقصان فيه ، فعرفنا أنه علم طمأنينة ، فأما العلم الواقع بما هو متواتر بأصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتأمل فيه ،

---

(١) وفى العثمانية والمصرية : ضرورة .

(٢) كان فى الأصل فى شبهة التأمل قبل الانفصال وما أثبتناه من العثمانية .

ثم قد بينا أن التفاوت يظهر عند المقابلة فإذا لم يكن وراء القسم الأول حد آخر عرفنا أن الثابت به علم ضرورة ، ولما كان وراء القسم الثانى حد آخر عرفنا أن الثابت به علم طمأنينة[١] . ولكن مع هذا تجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الأخبار ؛ لأن العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلا موجباً فإن الإجماع من العصر الثانى والثالث دليل موجب شرعاً فلهذا جوزنا به الزيادة على النص ولكن مع هذا بقى فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده ، وما هذا إلا نظير ماتقدم بيانه ؛ فإن العلم بكون المسيح عليه السلام مبعوثاً إلى بنى إسرائيل ثابت بالنقل المتواتر أصلا وفرعاً على وجه لم يبق فيه توهم الشبهة لأحد ، ثم بنقلهم المتواتر أنه قتل أو صلب لا يثبت العلم ؛ لأن ذلك آحاد الأصل متواتر الفرع كما قررنا .

فإن قيل : [فكان ينبغى[٢]] أن يثبت به طمأنينة القلب كما أثبتم هنا . قلنا : إنما لم نثبت لأنه اعترض ما هو أقوى منه فيما يرجع إلى العلم وهو إخبار علام الغيوب بأنهم ما قتلوه يقيناً والحجج التى تثبت بها طمأنينة القلب إذا اعترض عليها ما هو أقوى لم يبق علم طمأنينة القلب بها .

ثم ذكر عيسى رحمه الله أن هذا النوع من الأخبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يضلل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم ، وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل ، وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ فى ذلك وهو الأخبار التى اختلف[٣] فيها الفقهاء فى باب الأحكام . وهذا الذى قاله صحيح بناؤه على تلقى العلماء إياه بالقبول ثم العمل بموجبه فإن خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الأول والثانى وإنما خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحاً فى الإجماع ولهذا قال يضلل جاحده . فأما خبر المسح ففيه شبهة الاختلاف فى الصدر الأول ، فإن عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ؟ والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ، وقد

---

(١) وفى العثمانية : طمأنينة القلب .
(٢) زيادة من العثمانية .
(٣) وفى العثمانية والهندية : تختلف

نقل رجوعهما عن ذلك أيضاً وكذلك خبر الصرف فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه كان يجوز التفاضل مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا فى النسيئة » وقد نقل رجوعه عن ذلك ، فلشبهة الاختلاف فى الصدر الأول قلنا بأنه لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم ، ولأن[1] باعتبار رجوعهم يثبت الإجماع [وقد ثبت الإجماع[2]] على قبوله من الصدر الثانى والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع فلهذا يخشى على جاحده المأثم . وأما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف فى كل قرن فكل من ترجح عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وكان له أن يخطىء صاحبه ولكن لا يخشى عليه المأثم فى ذلك لأنه صار إليه عن اجتهاد والإثم فى الخطأ موضوع عن المجتهد على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الغريب المستنكر فإنه يخشى المأثم على العامل به ، وذلك نحو خبر القتل فى القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف لظاهر القرآن وقد ترك العلماء فى القرن الأول والثانى العمل به فبه يقرب من الكذب ، كما أن المشهور يقرب من الصدق بتلقيهم إياه بالقبول والعمل به ، فكما يخشى المأثم هناك على ترك[3] العمل به لقربه من الصدق فكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لقربه من الكذب والثابت بمثله مجرد الظن ومن الظن ما يأثم المرء باتباعه ، قال تعالى : « وظننتم ظن السَّوْء » وقال تعالى : « إن بعض الظن إثم » وهو نظير من يصير إلى التحرى عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويترك العمل بالدليل ، ولا شك فى تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن ، فهذا مثله ، والله أعلم .

ذكر عيسى رحمه الله أنه ليس فيما ينعقد به التواتر حد معلوم من حيث العدد ، وهو الصحيح ؛ لأن خبر التواتر يثبت علم اليقين ولا يوجد حد من حيث العدد يثبت به علم اليقين[4] وإذا انتقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين . ولكنا نعلم أن بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المواطأة بينهم وبالجمع العظيم يثبت ذلك لانعدام توهم

---

(١) وفى العثمانية والهندية : لأن .

(٢) زيادة من النسختين .

(٣) وفى العثمانية والهندية : على من يترك .

(٤) بالعدد الكبير يثبت علم اليقين وبالقليل لا يثبت وأما بين ذلك مشكل — هامش العثمانية .

المواطأة ، فإنما يبنى على هذا أنه متى كان المخبرون بحيث يؤمن تواطؤهم عادة يكون خبرهم متواتراً . والحدود نوعان : منه ما يكون متميز الأطراف والوسط كالمقادير فى الحدود الشرعية ، ومنه ما يكون متميز الأطراف مشكل الوسط كالسير بالأميال والأكل بالأرطال . فهذا مما هو متميز الأطراف مشكل الوسط ، والطريق فيه ما بينا .

فصل فى بيان أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم

قال رضى الله عنه : اعلم أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعاً كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول ، فاليهود والنصارى والمجوس أكثر منا عدداً وقد وجد منهم الإجماع على الضلالة ؛ ولأن الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للآباء من غير حجة كما أخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله تعالى : « إنا وجدنا آباءنا على أمة » وقال تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » فعرفنا أنه إنما جعل اجتماع هذه الأمة حجة شرعاً كرامة لهم على الدين . فهذا مذهب[1] الفقهاء وأكثر المتكلمين . وقال النظام وقوم من الإمامية لا يكون الإجماع حجة موجبة للعلم بحال لأنه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعد ما اجتمعوا لأن توهم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع[2] ، ألا ترى أن كل واحد منهم لما كان إنساناًقبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزاً بعد الاجتماع ، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيراً بالاجتماع ولا تصير جملتهم أيضاً بهذه الصفة بعد الاجتماع . وهذا الكلام ظاهر التناقض والفساد فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتاً عند الانفراد فى المحسوسات والمشروعات ؛ فإن الأفراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة وإذا اجتمعوا قدروا على ذلك ، واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية ، وهذا لأن بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الانفراد وهوالدليل الجامع لهم على

---

(١) وفى العثمانية والهندية : هو مذهب .

(٢) وفى العثمانية والهندية : بالإجماع .

بما اتفقوا عليه ، وقد قررنا هذا فى الخبر المتواتر ، ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم فالمنكر لذلك يسعى فى هدم أصل الدين . وسنقرر هذا فى آخر الفصل .

ثم الدليل على أن الإجماع من هذه الأمة حجة موجبة شرعاً ، وأنهم إذا اجتمعوا على شىء فالحق فيما اجتمعوا عليه قطعاً ، وإذا اختلفوا فى شىء فالحق لا يعدوهم أصلا الكتاب والسنة . أما الكتاب فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وكلمة « خير » بمعنى أفعل فيدل على النهاية فى الخيرية وذلك دليل ظاهر على أن النهاية[1] فى الخيرية فيما يجتمعون عليه ، ثم فسر ذلك بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وإنما جعلهم خير أمة بهذا ، والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى ، فأما ما يؤدى إليه اجتهاد المجتهدين فإنه غير معروف مطلقا إذ المجتهد يخطىء ويصيب ولكنه معروف فى حقه على معنى أنه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطؤه ، ففى هذا بيان أن المعروف المطلق ما يجتمعون عليه .

فإن قيل : هذا يقتضى كون كل واحد منهم آمراً بالمعروف كما ذكرنا فى موجب الجمع المضاف إلى جماعة وبالإجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجبا للعلم قطعاً . قلنا : لا بل المراد هنا أن جميع الأمة أو أكثرهم بهذه الصفة ، ونظيره قوله تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك » . « وإذ قتلتم نفسا فادّارأتم فيها » وكان ذلك من بعضهم . ويقال فى بذلة الكلام : بنو هاشم حكماء ، وأهل الكوفة فقهاء ، وإنما يراد بعضهم ، فيتبين بهذا التحقيق أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الأمة إذا اجتمعوا على شىء فهو المعروف مطلقا ، وأنهم إذا اختلفوا فى شىء فالمعروف المطلق لا يعدو أقوالهم ، وقال تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين » الآية ، فقد جعل الله اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول فى استيجاب النار . ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون ، ولا يجوز أن يقال المراد اجتماع الخصلتين لأن فى ذكرهما دليلا على أن تأثير أحدهما كتأثير الآخر ، بمنزلة قوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله

---

(١) وفى العثمانية والهندية : على أن نهاية الخيرية .

إلها اخر » إلى قوله : « ومن يفعل ذلك يلق آثاما » وأيد هذا قوله تعالى : « ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة » فنى هذا تنصيص على أن من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول . وقال تعالى : « وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم » وفيه تنصيص على أن المرضى عند الله ما هم عليه حقيقة ، ومعلوم أن الارتضاء مطلقاً لا يكون بالخطأ وإن كان المخطئ معذوراً وإنما يكون بما هو الصواب ، فعرفنا أن الحق مطلقاً فيما اجتمعوا عليه . وقال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » والوسط العدل المرضى قال تعالى : « أوسطهم » أى أعدلهم وأرضاهم قولا ، وقال القائل :

* هم وسط يرضى الأنام بحكمهم *

أى عدل ، فنى الوصف لهم بالعدالة تنصيص على أن الحق ما يجتمعون عليه ، ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقاً من يكون قوله حجة ، فنى هذا بيان أن إجماعهم حجة على الناس وأنه موجب للعلم قطعاً ، ولا معنى لقول من يقول الشهود فى الحقوق عند القاضى وإن جعلت شهادتهم حجة فإنها لا تكون موجبة للعلم قطعاً وهذا لأن شهادتهم حجة فى حق القاضى باعتبار أنه مأمور بالقضاء بالظاهر فإن ما وراءه غيب عنه ولا طريق له إلى معرفته فيكون حجة بحسب ذلك ، وأما هنا فقد جعل الله تعالى هذه الأمة شهداء على الناس بما هو حق الله تعالى [على الناس وهو علام الغيوب لا تخفى عليه خافية فإن ما يكون حجة لحق[1] الله تعالى[2]] على الناس ما يكون موصوفاً بأنه حق قطعاً ، كيف وقد جعل الله شهادتهم على الناس كشهادة الرسول عليهم ، فقال تعالى ، « ويكون الرسول عليكم شهيداً » وشهادة الرسول حجة موجبة للعلم قطعاً لأنه معصوم عن القول بالباطل ، فتبين بهذه المقابلة أن شهادة الأمة فى حق الناس بهذه الصفة ، ولا يجوز أن يقال هذا فى حكم الآخرة لأنه لا تفصيل فى الآية ؛ ولأن ما فى الآخرة يكون أداء الشهادة فى مجلس القضاء والقاضى علام الغيوب عالم بحقائق الأمور فما لم يكونوا عالمين بما هو الحق فى الدنيا لا يصلحون للأداء بهذه الصفة فى الآخرة مع أن الشهادة فى الآخرة مذكورة

---

(١) وفى الهندية : فى حق الله .

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

فى الآيتين من كتاب الله تعالى فى قوله تعالى : « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً » وفى قوله تعالى : « ويوم نبعث من كل أمة شهيداً » الآية ، فتبين أن المراد بما تلونا الشهادة بحقوق الله تعالى على الناس فى الدنيا .
ولا يقال كما وصف الله هذه الأمة بأنهم شهداء فقد وصف به أهل الكتاب ، قال تعالى : « يأهل الكتاب لم تصدُّون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء » وقال تعالى : « بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » ثم لم يدل ذلك على أن إجماعهم موجب للعلم وهذا لأن الله تعالى إنما جعلهم شهداء بما أخذ الميثاق به عليهم وهو بيان نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم للناس ، كما قال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لَتُبَيِّنُنَّه » الآية ، ولو بينوا كان بيانهم حجة ، إلا أنهم لما تمنتوا واشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة كفروا بذلك ، وإنما سماهم أهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه من قبل ولذلك جعلهم شهداء على حفظ الكتاب ، فما لم يبدلوا كان قولهم حجة ، ولكنهم حرّفوا وغيروا ذلك فلهذا لا يكون قولهم حجة ؛ فأما هنا فقد جعل الله هذه الأمة شهداء على الناس ، فعرفنا أن قولهم حجة فى إلزام حقوق الله على الناس[1] إلى قيام الساعة .
ولا يقال فقد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم قطعاً نحو خبر الواحد والقياس وهذا لأن خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله صلى عليه وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعاً ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة فى النقل ، واحتمل ذلك لضرورة فقدنا رسول الله صلى عليه وسلم ، والقياس لا يكون حجة لإثبات الحكم ابتداء بل بتعدية الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه ، واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا إلى ذلك ؛ فأما هنا فقد جعل الله تعالى الأمة شهداء على الناس مطلقاً ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الحق مطلقا فيما يشهدون به .

فإن قيل : وصف الله تعالى إياهم بهذا لا يكون دليلا على أنه لا يتوهم اجتماعهم على ما هو ضلالة ، كما فى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ففيه بيان أنه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك توهم اجتماعهم على ترك العبادة . قلنا : اللام

(١) وفى العثمانية : حقوق الله تعالى الناس

المذكور فى قوله تعالى : « ليكونوا » يدل على أنه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم حجة على الناس فى حق الله ، كما يقول إنه جعل الناس أحراراً ليكونوا أهلا للملك فإنما يفهم منه أن الأهلية للملك ثابت لهم باعتبار الحرية ، فهاهنا أيضا يفهم من الآية أن قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم ، وهكذا كان يقتضى ظاهر قوله تعالى : « إلا ليعبدون » غير أنا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادة من أن ينالها ثواب أو عقاب بتركها ؛ لأن ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الإقدام عليه ، فعرفنا أن المراد من قوله : « إلا ليعبدون » إلا وعليهم العبادة لى . وبان بترك الظاهر فى موضع لقيام الدليل لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه ، وتبين أن ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا كما ذكره الله معطوفاً على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به .

وأما السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة فى ذلك : فمنها حديث عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من سرّهُ بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » ومنها حديث معاذ رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث لا يُغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله تعالى ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار » وقال عليه السلام : « من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه » وقال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتى على الضلالة » ولما سئل عن الخيرة التى يتعاطاها الناس قال : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح » والآثار فى هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر ؛ لأن كل واحد منهم إذا روى حديثاً فى هذا الباب (١) سمعه فى جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة المتواتر ، كالإنسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق واحداً يقول : قد حججنا ، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا فى تلك السنة ،

(١) كان فى الأصل : فى هذا الباب منهم ، ولفظ منهم ساقط من النسختين

وشيء من المعقول يشهد به ؛ فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : « لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناوأهم » فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة فى الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته ، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة فإن فى الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء ، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك موجب للعلم قطعاً ، فهذا مثله . وهذا معنى ما قلنا إن عند الاجتماع يحدث ما لم يكن ثابتا بالأفراد ، وهو نظير القاضي إذا نفذ قضاء باجتهاد فإنه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقض ، وإن كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء الذى هو من أسباب الدين فلأن يثبت هنا ما ادعينا صيانة لأصل الدين كان أولى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا |(١) وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس » وقال : « لا تقوم الساعة حتى لا يقال فى الأرض الله ؟ » قلنا : فى صحة هذا الحديث نظر هو فى الظاهر مخالف لكتاب الله « الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » ومن كان الله وليه فهو ظاهر أبداً ، ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات إلى النور : أي من ظلمات الكفر والباطل إلى نور الإيمان والحق ، فذلك دليل على أن الحق ما يتفقون عليه فى كل وقت ، وقال تعالى : « هو الذى يصلى عليكم وملائكته » الآية ، ولو ثبت الحديث فالمراد بيان أن أهل الشر يغلبون فى آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم ، والمراد بالحديث الآخر بيان الحال بين نفخة الفزع ونفخة البعث ؛ فإن قيام الساعة عند نفخة البعث ، وعند ذلك لم يبق فى الأرض من بنى آدم أحد حيا .

ثم الكلام بعد هذا فى سبب الإجماع ، وركنه ، وأهلية من ينعقد به الإجماع ، وشرطه ، وحكمه .

(١) من هنا إلى : فإن قيل كيف يستقيم هذا . فى الصفحة التالية زيادة من الهمامية و هندية .

فصل السبب

قال رضي الله عنه : اعلم بأن سبب الإجماع قد يكون توقيفاً من الكتاب والسنة . أما الكتاب فنحو الإجماع على حرمة الأمهات والبنات ، سببه قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » وأما من حيث السنة فنحو الإجماع على أن فى اليدين الدية وفى إحداهما نصف الدية ، والإجماع على أنه لا يجوز بيع الطعام المشترى قبل القبض ، وما أشبه ذلك ؛ فإن سببه السنة المروية فى الباب . ومن ذلك ما يكون مستنبطاً بالاجتهاد على ما هو المنصوص عليه من الكتاب أو السنة ، وذلك نحو إجماعهم على توظيف الخراج على أهل السواد : فإن عمر رضى الله عنه حين أراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من أصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى : « والذى جاءوا من بعدهم » قال : أرى لمن بعدكم فى هذا الفىء نصيباً فلو قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب . فأجمعوا على قوله ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ولما اختلفوا فى الخليفة بعد رسول الله عليه السلام قال عمر : إن رسول الله اختار أبا بكر لأمر دينكم فيكون أرضى به لأمر دنياكم . فأجمعوا على خلافته ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ومنها ما يكون عن رأى نحو إجماعهم على أجل العنين ، وإجماعهم على الحد على شارب الخمر على ما روى أن عمر رضى الله عنه لما شاورهم فى ذلك قال على : إنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين فى كتاب الله ثمانون جلدة . وهكذا قاله ابن عوف . وكان على يقول : ما من أحد أقيم عليه حدا فيموت فأجد من ذلك فى نفسى شيئا إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا.

فإن قيل كيف يستقيم هذا][1] وإثبات الحد بالرأى لا يكون ؟ قلنا : لا نقول إثبات أصل الحد كان بالرأى بل بالسنة وهو ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالضرب بالجريد والنعال فى شرب الخمر إلا أنهم بالتفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن الذين كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ أربعون نفراً وضرب كل واحد بنعليه ، فنقلوا بالرأى من النعال إلى الجلدات استدلالاً بحد القذف وأثبتوا المقدار بالنص ، فأجمعوا أن حد الخمر ثمانون جلدة .

---

(١) إلى هنا انتهت الزيادة .

وكان ابن جرير رحمه الله يقول : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يصدر من خبر الواحد ولا عن قياس ؛ لأن خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعاً فما يصدر عنه كيف يكون موجباً لذلك ؟ ولأن الناس يختلفون فى القياس هل هو حجة أم لا ؟ فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف ؟ وهذا غلط بين ، فقد بينا أن إجماع هذه الأمة حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتبار دليله ، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادراً عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغواً وإنما يثبت العلم بذلك الدليل ، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلا سواء ، وخبر الواحد والقياس وإن لم يكن موجباً للعلم بنفسه فإذا تأيد بالإجماع فذلك يضاهى ما لو تأيد بآية من كتاب الله أو بالعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتقرير منه على ذلك فيصير موجباً للعلم من هذا الطريق قطعاً ، وقد كان فى الصدر الأول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة على ما نبينه ، وإنما أظهر الخلاف بعض أهل الكلام ممن لا نظر[1] له فى الفقه ، وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الأحكام وأولئك لا يعتد بخلافهم[2] ولا يؤنس بوفاقهم .

ثم الإجماع الثابت بهذه الأسباب يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذى يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك [تارة[3]] يكون بالتواتر ، وتارة بالاشتهار ، وتارة بالآحاد ، وذلك نحو ما يروى عن عبيدة السلمانى قال : ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شىء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر ، وعلى الإسفار بالفجر ، وعلى تحريم نكاح الأخت فى عدة الأخت . وقال ابن مسعود رضى الله عنه فى تكبيرات الجنازة : كل ذلك قد كان ، وقد رأيت أصحاب[4] النبى صلى الله عليه وسلم يكبرون عليها أربعاً . ومن الناس من أنكر ثبوت الإجماع بخبر الواحد لأن الإجماع يوجب العلم قطعاً وخبر الواحد لا يوجب ذلك ، وهذا خطأ بين ؛ فإن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم أيضاً ثم يجوز أن يثبت ذلك بالنقل

---

(١) وفى الهندية : لا بصر له .
(٢) بهامش الهندية : وهو النظام وداود الأصبهانى .
(٣) زيادة من الهندية .
(٤) وفى العثمانية : محمد ، وفى الهندية : رسول الله .

بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل دون العلم ، فكذلك الإجماع يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجباً العمل . وسنقرر هذا فى بيان الحكم إن شاء الله تعالى .

فصل الركن[١]

ركن الإجماع نوعان : العزيمة ، والرخصة . فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول سمع[٢] منهم ، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك موجوداً من العام والخاص فيما يستوى الكل فى الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربا ، وتحريم الأمهات وأشباه ذلك ، ويشترك فيه جميع علماء العصر ، وفيما[٣] لا يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام بهم فيه كحرمة المرأة على عمتها وخالتها ، وفرائض الصدقات وما يجب فى الزروع والثمار وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن ركن الشىء ما يقوم به أصله فإنما يقوم أصل الإجماع فى النوعين بهذا .

وأما الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل[٤] العصر ويسكت الباقون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار والظهور ، فالإجماع يثبت به عندنا . ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع . ويحكى عن الشافعى رحمه الله أنه كان يقول : إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع ، وإن انتشر القول من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع .

وجه قولهم إن السكوت محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع إضمار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصاً فيما يوجب العلم قطعاً ؛ ألا ترى أن فيما هو مختلف فيه السكوت لا يكون دليلاً على شىء لكونه محتملا . ويستدلون على صحة هذه القاعدة بما روي أن عمر[٥] رضى الله عنه لما شاور الصحابة فى مال فضل

(١) وفى العثمانية : فى الركن .
(٢) وفى العثمانية والهندية : يسمع .
(٣) وفى العثمانية والهندية : فيما بلا واو قبله .
(٤) لفظ (أهل) ساقط من النسختين .
(٥) وفى الهندية : عن عمر .

عنده للمسلمين فأشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال له : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلاً ؟ أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثاً ، فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى سأله ، واستخار[١] على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده فى خلافهم . ولما شاور عمر الصحابة فى إملاص[٢] المغيبة التى بعث بها ففزعت فقالوا : إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير فلا شىء عليك[٣] وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا ، وإن قاربوك فقد غشوك ، أرى عليك الغرة[٤] . فقال : أنت صدقتنى . فقد استخار السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه . ولما بيّن ابن عباس حجته فى مسألة العول للصحابة قالوا له : هلا قلت هذا لعمر ؟ فقال : كان رجلاً مهيباً فهبته ، وفى رواية منعنى درته من ذلك .

وكان عيسى بن أبان يقول : ترك النكير لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذى اليدين فإنه حين قال : أقصرت الصلاة أم نسيتها يا رسول الله ؟ فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبى بكر وعمر وقال : « أحق ما يقول ذو اليدين ؟ » ولو كان

---

(١) وفى كشف البزدوى : استجاز فى كلا الحرفين ، واستخار بمعنى اختار واستجاز السكوت : أى رأى السكوت جائزاً ، والله أعلم .

(٢) وفى المغرب : الإملاص الإزلاق ، أراد المرأة الحامل تضرب فتملص جنينها : أى تزلقه وتسقطه قبل وقت الولادة ، فعلى الضارب غرة ، ومن فسر الإملاص الجنين فقد سها .

(٣) وفى كشف البزدوى ج ٣ ص ٢٢٩ وما روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه أنها تجالس الرجال وتتحدثهم فأشخص إليها لينهاها عن ذلك فأملصت من هيبته ، فشاور الصحابة فى ذلك فقالوا : لا غرم عليك إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت فى القوم فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا وإن قاربوك أى طلبوا قربتك فقد غشوك أى خانوك ، أرى عليك الغرة ، فقال : أنت صدقتنى ، فقد استجاز على السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه اهـ . قلت وروى البيهقى فى سننه عن شهر بن حوشب أن عمر صاح بامرأة فأسقطت فأعتق عمر غرة ، وقال منقطع .

(٤) الغرة : بياض فى جبهة الفرس قدر الدرهم ، وغرة المال خياره ومنه الحديث : « وجعل فى الجنين غرة عبداً أو أمة » : أى رقيقاً أو مملوكا ثم أبدل عبداً أو أمة . وقيل أطلق اسم الغرة وهى الوجه على الجملة كما قيل رقبة ورأس فكأنه قيل وجعل فيه نسمة عبداً أو أمة . وقيل أراد الخيار دون الرذال اهـ من المغرب ملتقطاً .

ترك التكير دليل الموافقة لا كتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ولما استنطقهم فى الصلاة من غير حاجة . وكان الكرخى رحمه الله يقول : السكوت على النكير فيما يكون مجتهداً فيه لا يكون دليل الموافقة لأنه ليس لأحد المجتهدين أن ينكر على صاحبه باجتهاده ، وليس عليه أن يبين له ما أدى إليه اجتهاده فالسكوت فى مثله لا يكون دليل الموافقة .

وجه قولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً ؛ لأنه لا يتصور اجتماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً ، وفى العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين ، وفى اتفاقنا على كون الإجماع حجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل ؛ وهذا لأن التعذر كالممتنع ؛ ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفياً لا صلة فكذا تعليقه بشرط هو متعذر ؛ وهذا لأن الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس فى وسعنا ، وليس فى وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر ، والوقوف[1] على قول كل واحد منهم فى حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين ، فينبغى أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً فى انعقاد الإجماع ؛ لأن السامعين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذى يحل ، فبهذا الطريق ينقطع معنى التساوى فى الاحتمال ويترجح جانب إظهار الموافقة ، ومثل هذا السكوت لا يرجح أحد الجانبين فيما يكون مختلفاً فيه فيبقى محتملاً على ظاهره ؛ ولهذا قال الشافعى رحمه الله : إنما يثبت الإجماع إذا اشتهر القول من أكثرهم لأن هذا القدر مما يتأتى وإقامة السكوت مقام إظهار الموافقة لدفع الحرج فيتقدر بقدره ، ولا حرج فى اعتبار ظهور القول من الأكثر ؛ ولأن الأقل يجعل تبعاً للأكثر ، فإذا كان الأكثر سكوتاً يجعل ذلك كسكوت الكل ، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل . ولكنا نقول : المعنى الذى لأجله

(١) كذا فى العثمانية والهندية : وكان فى الأصل فالوقوف .

جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ذلك ، وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد أو اثنين أظهر ؛ لأن تمكن الأكثر من إظهار الخلاف يكون أبين فلأن يجعل سكوتهم عن إظهار الخلاف بعد ما اشتهر القول دليل الموافقة كان أولى .

وأما حديث القسمة فإنما سكت علي رضي الله عنه لأن ما أشاروا به على عمر كان حسناً ؛ فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معداً لنائبة تنوب المسلمين ، ولكن كان القسمة أحسن عند علي لأنه أقرب إلى أداء الأمانة والخروج عما يحمل من العهدة ، وفي مثل هذا الوضع لا يجب إظهار الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الأحسن ، فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سأله بين الوجه الأحسن عنده .

وكذا حديث الإملاص فإن ما أشاروا به من الحكم كان صوابا ؛ لأنه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبب هو جناية ، ولكن إلزام الغرة مع هذا يكون أبعد من القيل والقال ، ويكون أقرب إلى بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت في الابتداء ولما استنطقه بين أولى الوجهين عنده ؛ وبهذا تبين أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما لم تمض مدة المشاورة ولم يفصل الحكم بعد ، وإنما يكون هذا حجة أن لو فصل عمر الحكم بقوله أو تظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتاً بعد ذلك ، ولم يوجد هذا ، فإنما يحمل سكوته في الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم ، أو لتعظيم الفتوى الذي يريد إظهاره باجتهاده حتى لا يزدري به أحد من السامعين ، أو ليروي النظر في الحادثة ويميزه من الأشباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره ، والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان هو يبين ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل إبرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة .

فأما حديث ابن عباس فقد قيل إنه لا يكاد يصح لأن عمر رضي الله عنه كان يقدم ابن عباس رضي الله عنهما ، وكان يدعوه في مجلس[1] الشورى مع الكبار من

(1) [illegible]

فالصحابة لما عرف بن فطنته وحسن ذهنه وبصيرته ، وقد أشار عليه بأشياء فقبل ذلك واستحسنه[١]، وكان يقول له : غص ياغواص ، شنشنة أعرفها من أخزم[٢] يعنى أنه شبه[٣] العباس فى رأيه ودهائه ، فكيف يستقيم مع هذا أن يقال إنه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر مهابة له ؟ وإن صح فهذه المهابة إنما كان باعتبار ماعرف من فضل رأى عمر وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء فى المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الأسنان من المجتهدين فى كل عصر ؛ فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون فى المحاجة معهم حسب مايفعلون مع الأقران ، ومتى كان [الناس[٤]] فى تقية من عمر فى إظهار الحق مع قوله عليه الصلاة والسلام : « أينما دار الحق فعمر معه » وكان ألين وأسرع قبولا للحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم : لا خير فيكم إذا لم تقولوا لنا ، ولا خير فينا إذا لم نسمع منكم ، رحم الله امرأ أهدى إلى أخيه عيوبه . فمع طلب البيان منه بهذه الصفة لايتوهم أن يهابه أحد فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له .

وحديث ذى اليدين رضى الله عنه قلنا مجرد السكوت عن النكير لا يكون دليل الموافقة عندنا ، ولكن مع ترك إظهار ماهو الحق عنده بعد مضى مدة المهلة ، ولم توجد هذه الصفة فى حديث ذى اليدين ، فإنه كما أظهر مقالته سأل رسول الله أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وكان الكلام فى الصلاة يومئذ مباحاً فما كان هناك مايمنعهم من الكلام ، وأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتعرف ماعندهم من خلاف له أو وفاق ، وذلك مستقيم قبل أن يحصل المقصود بالسكوت وإن كان يحصل ذلك بسكوتهم عن إظهار الخلاف أن لو قام رسول الله صلى الله عليه وسلم لإتمام الصلاة ولم يستنطقهم .

---

(١) ونقل صاحب الكشف هذه العبارة فقال : وقد أشار إليه بأشياء فقبلها منه استحسنها .

(٢) وفى المغرب : وفى مثل شنشنة أعرفها من أخزم وهى الطبيعة والعادة تضرب فى قرب الشبه ، وقد تمثل به عمر رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنهما يشبهه بأبيه لأنه فيما يقال لم يكن القرشى رأى مثل رأى العباس . وأول من قال هذا جد حاتم لأنه ابن عبد الله بن سعد ابن الحشرج بن امرىء القيس بن عدى بن أخزم بن أبى أخزم الطائى . كذا أثبت نسبه فى التقى وذلك أن حاتما حين نشأ وتقبل أخلاق أخزم فى الجود قال جده : شنشنة أعرفها من أخزم .

(٣) وفى والهندية : يشبه .

(٤) زيادة من العثمانية والهندية .

وكذلك ماقاله الكرخي رحمه الله فهو خارج على هذا الحرف ؛ لأنا لانجعل مجرد السكوت عن النكير دليل الموافقة بل ترك إظهار ما عنده مما هو مخالف لما انتشر ، وهذا واجب على كل مجتهد من علماء العصر ، لا يباح له السكوت عنه بعد ما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك ، فإنما يحمل السكوت على الوجه الذى يحل له شرعاً ، ولهذا اعتبرنا فى ثبوت الإجماع بهذا الطريق أن يسكت بعد عرض الفتوى عليه ؛ لأنه مالم يبلغه قول هو مخالف لما عنده ومالم يسأل عنه لا يلزمه البيان ، وإنما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضى مدة المهلة أيضاً لأنه يحتاج إلى التروى وإلى رد الحادثة إلى الأشباه ليميز الأشبه بالحادثة من بين الأشباه برأيه ، ولا يتأتى ذلك إلا بمدة ، فإذا مضت المدة ولم يظهر خلاف ما بلغه كان ذلك دليلاً على الوفاق باعتبار العادة .

فإن قيل : كان ينبغى أن لا تنتهى هذه المدة إلا بموته لأن الإنسان قد يكون متفكراً فى شىء مدة عمره فلا يستقر فيه رأيه على شىء ، وقد يرى رأياً فى شىء ثم يظهر له رأى آخر فيرجع عن الأول ، فعلى هذا مدة التروى لا تنتهى إلابموته . قلنا : لا كذلك بل إذا مضى من المدة ما يتمكن فيه من النظر والاجتهاد فعليه إظهار ما تبين له باجتهاده من توقف فى الجواب أو خلاف أو وفاق ولا يحل له السكوت عن الإظهار إلا عند الموافقة ، وبعد ما ثبت الإجماع بهذا الطريق فليس له أن يرجع عنه برأى يعرض[1] له ؛ لأن الإجماع موجب للعلم قطعاً بمنزلة النص فكما لا يجوز ترك العمل بالنص باعتبار رأى يعترض له لا يجوز مخالفة الإجماع برأى يعترض له بعد ما انعقد الإجماع بدليله . وكذلك إن لم يعرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى فى الناس على وجه يعلم أنه بلغ ذلك الساكتين من علماء العصر فإن ذلك يقوم مقام العرض عليهم لأنه يجب عليهم إظهار الخلاف الذى عندهم إن كانوا[2] يعتقدون خلاف ذلك على وجه ينتشر هذا الخلاف منهم كما انتشر القول الأول ، ليكون الثانى معارضاً للأول ، ولو أظهروا ذلك لانتشر ، فسكوتهم عن الإظهار الثابت بدليل عدم الانتشار

---

(١) وفى العثمانية والهندية : يعترض .

(٢) وفى العثمانية : إذا كانوا .

دليل على الموافقة . بهذا الطريق أثبتنا كون القرآن معجزاً ؛ لأن العرب ما عارضوا بمثله ولو فعلوا لانتشر ذلك ، وعجزهم عن المعارضة بعد التحدى دليل على أنه معجز .

فإن قيل : فقد اشتهر فتوى الناس[١] بجواز المزارعة بعد أبى حنيفة قولا وفعلاً مع سكوت أصحاب أبى حنيفة عن النكير ولم يكن ذلك دليل الموافقة . قلنا : كما انتشر ذلك فقد انتشر أيضاً الخلاف من أصحاب أبى حنيفة لمن أجاز المزارعة محاجة ومناظرة ؛ وإنما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لأنه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من أجازها فأخذوا بذلك ، وذلك يمنع القائلين بفسادها من أن يظهروا منع الناس من ذلك لعلمهم أن الناس لا يمتنعون باعتبار ما ظهر لهم ، بمنزلة القاضى إذا قضى فى فصل مجتهد فيه فإنه لا يجب على المجتهد الذى يعتقد خلافه أن يظهر للناس خطأ القاضى ، لعلمه أن الناس لا يأخذون بقوله ، ولاعتقاده أن قضاء القاضى بما قضى به نافذ وأن ذلك الجانب ترجح بالقضاء ، فترك النكير على من يباشر المزارعة بهذه المثابة . يحقق ما قلنا أن من عادة المتشاورين من العوام فى شىء يهمهم من أمر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم أن البعض إذا أظهر فيه رأياً وعند البعض خلاف ذلك فإنهم لا يمتنعون من إظهار ما عندهم إلا نادراً ولا يبنى الحكم على النادر ، فإذا كان هذا فى أمر الدنيا مع أن السكوت عن الإظهار يحل فيه شرعاً فلأن يكون أمر الدين وما يرجع إلى إظهار حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت فيه دليل الوفاق كان أولى ، فكذلك[٢] العادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنه أن لا يمتنع من إظهار النكير عنده[٣] بل يكون ذلك جل همه[٤] ؛ ألا ترى أنه لو أخبر مخبر أن الخطيب يوم الجمعة لما صعد المنبر رماه إنسان بسهم فقتله وسمع ذلك منه قوم شهدوا الجمعة ولم يعرفوا من ذلك شيئاً فإنه لا يكون فى همتهم شىء أسبق من إظهار الإنكار عليه ، وقد بينا أن ما عليه العادة الظاهرة لا يجوز تركه فى الأحكام ، فتبين باعتبار هذه العادة[٥] أن السكوت دليل الموافقة ، ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم

(١) وفى الهندية والنسخة بهامش الأصل : فيما بين الناس .
(٢) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .
(٣) لفظ (عنده) ساقط من العثمانية والهندية .
(٤) وفى العثمانية والهندية : جل همته .
(٥) كان فى الأصل : هذه المسألة .

حجة موجبة للعلم قطعاً ، فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً ، والسكوت إن لم يدل على الموافقة فلا إشكال أنه لا يدل على الخلاف .

ومن هذا الجنس ما إذا اختلفوا فى حادثة على أقاويل محصورة ؛ فإن المذهب عندنا أن هذا يكون دليل الإجماع منهم على أنه لا قول فى هذه الحادثة[1] سوى هذه الأقاويل حتى ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه . وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذى هو محتمل أيضاً فكما لا يدل على نفى الخلاف لا يدل على نفى قول آخر فى الحادثة فإن ذلك نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل . ولكنا نقول : قد بينا أنهم إذا اختلفوا على أقاويل فنحن نعلم أن الحق لا يعدو أقاويلهم ، وهذا بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة فى هذه الأقاويل ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وكذلك هذا الحكم فى اختلاف بين أهل كل عصر إلا على قول بعض مشايخنا ؛ فإنهم يقولون هذا فى أقاويل الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ، ولكن المعنى الذى أشرنا إليه يوجب المساواة ، وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء عن الصحابة أنه قال فى خطبته على المنبر ولم يظهر من أحد منهم خلاف لذلك فإن ذلك إجماع منهم بهذا الطريق . وقد قال بعض من لا يعبأ بقوله : الإجماع الموجب للعلم قطعا لا يكون إلا فى مثل ما اتفق عليه الناس من موضع الكعبة وموضع الصفا والمروة وما أشبه ذلك ، وهذا ضعيف جدا ؛ فإنه يقال لهذا القائل : بأى طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا ؟ بطريق سماعك نصا من كل واحد من آحادهم ؟ فإن قال نعم ظهر للناس كذبه ، وإن قال لا ولكن بتنصيص البعض وسكوت الباقين عن إظهار الخلاف ، فنقول كما ثبت بهذا الطريق الإجماع منهم على هذه الأشياء التى لا يشك فيها أحد فكذلك ثبت الإجماع منهم بهذا الطريق فى الأحكام الشرعية .

فصل الأهلية

زعم بعض الناس أن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعاً ، لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل .

---

(١) وفى نسخة على هامش الأصل : فى هذه المسألة .

فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق فى كل عصر ؛ لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعانى وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » وهو عبارة عن الخيار المدول المرضيين ، وصفة الشهادة بقوله : « لتكونوا شهداء على الناس » فلا بد من اعتبار الأهلية لأداء الشهادة ، وصفة الأمر بالمعروف ، وذلك يشير إلى فرضية الاتباع فيما يأمرون به وينهون عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضى فيما يأمر به ، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقاً من كان بهذه الصفة . فأما أهل الأهواء فمن يكفر فى هواه فاسم الأمة لا يتناوله مطلقاً ولا هو مستحق للكرامة الثابتة للمؤمنين ، ومن يضلل فى هواه إذا كان يدعو الناس إلى ما يعتقده فهو يتعصب لذلك على وجه يخرج به إلى صفة السفه والمجون فيكون متهماً فى أمر الدين لا معتبر بقوله فى إجماع الأمة ؛ ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض فى إمامة أبى بكر ، ولا خلاف الخوارج فى خلافة على . فإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به ، فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله ؛ لأنه إنما يضلل لمخالفته نصا موجباً للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل ، وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ، ولا يثبت الإجماع مع مخالفته لأنه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الأحكام . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه إن كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا ، فأما إذا كان مظهراً لهواه فإنه لا يعتد بقوله فى الإجماع ؛ لأن المعنى الذى لأجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فإنها تقبل لانتفاء تهمة الكذب ، على ما قال محمد رحمه الله : قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفراً لا يتهمون بالكذب فى الشهادة . وهذا يدل على أنهم لا يؤتمنون فى أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ؛ فإن الخواج هم الذين يقولون إن الذنب نفسه كفر وقد أكفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع ، وإنما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد قول هؤلاء فى أحكام الشرع وأدنى ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين . ولا معتبر بقول الجهال فى[1] الأحكام ، فأما من كان[2] محقا فى اعتقاده

(١) وفى العثمانية : بالإجماع . وفى الهندية : فى الإجماع

(٢) وفى العثمانية والهندية : يكون .

ولـكنه فاسق فى تعاطيه فالعراقيون يقولون لا يعتد بقوله فى الإجماع أيضاً ؛ لأنه ليس بأهل لأداء الشهادة ؛ ولأن التوقف فى قوله واجب بالنص وذلك ينفى وجوب الاتباع . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه إذا كان معلناً لفسقه فـكذلك الجواب ؛ لأنه لمـا لم يتحرز من إعلان ما يعتقده باطلا فـكذلك لا يتحرز من إعلان قول يعتقد بطلانه باطناً ، فأما إذا لم يكن مظهراً للفسق فإنه يعتد بقوله فى الإجماع وإن علم فسقه حتى ترد شهادته ؛ لأنه لا يخرج بهذا من الأهلية للشهادة أصلا ولا من الأهلية للـكرامة بسبب الدين ؛ ألا ترى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه أنه لا يخلد فى النار ، فإذا كان هو أهلاً للـكرامة بالجنة فى الآخرة فـكذلك فى الدنيا باعتبار قوله فى الإجماع . فأما كونه عالماً مجتهداً فهو معتبر فى الحـكم الذى يختص بمعرفته والحاجة إليه العلماء ، وعلى هذا قلنا : من يكون متكلماً غير عالم بأصول الفقه والأدلة الشرعية فى الأحكام لا يعتد[1] بقوله فى الإجماع . هكذا نقل عن الـكرخى . وكذلك من يكون محدثا لا بصر له فى وجوه الرأى وطرق المقاييس الشرعية لا يعتد بقوله فى الإجماع ؛ لأن هذا فيما يبنى عليه حكم الشرع بمنزلة العامى ولا يعتد بقول العامى فى إجماع علماء العصر ؛ لأنه لا هداية له فى الحـكم المحتاج إلى معرفته ، فهو بمنزلة المجنون حتى لا يعتد بمخالفته .

ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التى قلنا من أهل العصر : مالم يبلغوا حدا لا يتوهم عليهم التواطوء على الباطل لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم ؛ ألا ترى أن حكم التواتر لا يثبت بخبرهم مالم يبلغوا هذا الحد ، فـكذلك حكم الإجماع بقولهم ؛ لأن بكل واحد منهما يثبت علم اليقين . والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فإنه ينعقد الإجماع به وإن لم يبلغوا حد التواتر ، بخلاف الخبر فإن ذلك محتمل للصدق والـكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفى به تهمة الـكذب بكثرتهم ؛ ألا ترى أن صفة العدالة لا تعتبر هناك ، وهذا إظهار حكم ابتداء ليس فيه من معنى احتمال تهمة الـكذب شىء إنمـا فيه توهم الخطأ ، فإذا كانوا جماعة فالأمن عن ذلك ثابت شرعاً كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا .

---

(١) وفى الهندية : لا يعتبر .

فإن قيل لا يؤمن على هؤلاء إعلان الفسق أو الضلالة أو الردة مثلاً بعد ما انعقد الإجماع منهم ، فكيف يؤمن الخطأ باعتبار اجتماعهم ؟ وعن هذا الكلام جوابان لمشايخنا رحمهم الله : أحدهما أنا لا نجوز هذا على جماعتهم بعد ما كان إجماعهم موجباً للعلم فى حكم الشرع فإن الله تعالى يعصمهم من ذلك ؛ لأن إجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة ؛ فكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن هذا نقطع القول به لأن قوله موجب للعلم فكذلك جماعة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة ، وهو أن قولهم موجب للعلم كرامة بسبب الدين . والثانى أنه وإن تحقق هذا منهم فإن الله تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتاً بإجماعهم ؛ لأن الدين محفوظ إلى قيام الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله » فما يعترض على الأولين لا يؤثر فى حكم الإجماع لقيام أمثالهم مقامهم ، بمنزلة موتهم .

وقال بعض العلماء : الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل ، وأثنى عليهم فى آثار معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة . وهذا ضعيف عندنا فإن النبى صلى الله عليه وسلم كما أثنى عليهم فقد أثنى على من بعدهم فقال : « خير الناس قرنى[1] الذين أنا فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » ففى هذا بيان أن أهل كل عصر يقومون مقامهم فى صفة الخيرية إذا كانوا على مثل اعتقادهم ، والمعانى التى بيناها لإثبات هذا الحكم بها[2] من صفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف لا يختص بزمان ولا بقوم ، وثبوت هذا الحكم بالإجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع إلى قيام الساعة وذلك لا يتم مالم نجعل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضى الله عنهم .

فإن قيل : فأبو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لأنه قال : ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم ، وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم . قلنا : إنما قال ذلك لأنه كان من جملة التابعين

---

(١) وفى العثمانية : الذى

(٢) وفى العثمانية : بها بالنص من .

فإنه رأى أربعة من الصحابة : أنس بن مالك وعبد الله بن أبى أوفى ، وابن الطفيل ، وعبد الله بن حارث بن جزء الزبيدى رضى الله عنهم ، وقد كان ممن يجتهد فى عهد[1] التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبى فى مسألة النذر بالمعصية فما كان ينعقد إجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لا لأنه كان لا يرى إجماع من بعد الصحابة حجة .

ومن الناس من يقول : الإجماع الذى هو حجة إجماع أهل المدينة خاصة لأنهم أهل حضرة الرسول وقد بين رسول الله عليه السلام خصوصية تلك البقعة فى آثار فقال : « إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها » وقال عليه السلام : « إن الدجال لا يدخلها » وقال عليه السلام : « من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح فى الماء » وقال عليه السلام : « إن المدينة تنفى الخبث كما ينفى الكير خبث الحديد » ولكن ماقررنا من المعانى لايختص بمكان دون مكان . ثم إن كان مراد القائل أهلها الذين كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا لا ينازع فيه أحد ، وإن كان المراد أهلها فى كل عصر فهو قول باطل ، لأنه ليس فى بقعة من البقاع اليوم فى دار الإسلام قوم هم أقل علماً وأظهر جهلا وأبعد عن أسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع فى أحكام الدين إلا إجماعهم ؟ والمراد بالآثار حال المدينة فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الهجرة فريضة كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الخبث والردة لا يقرون فيها ، وقد تكون البقعة محروسة وإن كان من يسكنها على غير الحق ؛ ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام الفيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ .

ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لعترة الرسول[2] لأنهم المخصوصون بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسباب العز ، قال عليه السلام : « إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى إن تمسكتم بهما لم تضلوا بعدى » وقال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا » .

---

(١) وفى نسخة : عصر ، كذا بهامش الأصل.

(٢) وفى الهندية : رسول الله .

ولكنا نقول : أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه ، ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعانى لا يختص ذلك بأهل البيت ، والنسب ليس من ذلك فى شىء فالتخصيص به يكون زيادة ، كيف وقد قال تعالى : « واتبع سبيل من أناب إلىّ » فكل من كان منيباً إلى ربه فهو داخل فى هذه الآية ، وهو مراد بقوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » كما ذكرنا من الاستدلال به .

فصل الشرط

زعم بعض الناس أن انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع . وهو قول الشافعى رحمه الله أيضاً ؛ لأن قبل انقراض العصر إذا بدا لبعضهم رأى خلاف رأى الجماعة فإن ما ظهر له فى الانتهاء بمنزلة الموجود فى الابتداء ولو كان موجوداً لم ينعقد إجماعهم بدون قوله فكذلك إذا اعترض له ذلك ، ولايقع الأمن عن هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع ؛ ألا ترى أن أبا بكر رضى الله عنه كان يسوى بين الناس فى العطايا وكانوا لايخالفونه فى ذلك ، ثم فضل علىّ رضى الله عنه فى العطايا فى خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة[1] ، فعرفنا أن بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الإجماع ، وقال علىّ رضى الله عنه : اتفق رأيى ورأى عمر على أن أمهات الأولاد لا يبعن ، وأنهن أحرار عن دبر من الموالى ، ثم رأيت أن أرقهن . فلو ثبت الإجماع قبل انقراض العصر لما استجاز خلاف الإجماع برأيه .

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط ؛ لأن الإجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معانى الذى قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص ، وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع ، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً لأن بعض التابعين فى عصر الصحابة كان يزاحمهم فى الفتوى فيتوهم أن يبدو له رأى بعد أن لم يبق أحد من الصحابة ، وهكذا فى القرن الثانى والثالث فيؤدى إلى سد باب حكم الإجماع [أصلاً[2]] وهذا باطل . ولكنا نقول : بعد ما ثبت الإجماع موجباً للعلم باتفاقهم فليس لأحد أن يظهر خلاف ذلك برأيه لا من

---

(١) وفى الهندية : الإجماع

(٢) زيادة من الهندية .

أهل ذلك العصر ولا من غيرهم ، كما لا يكون له أن يخالف النص برأيه وهذا بخلاف رأيه قبل انعقاد الإجماع ؛ لأن الدليل الموجب للعلم لم يتقرر هناك فكان قوله معتبراً في منع انعقاد الإجماع . وأما حديث التسوية في العطاء فقد كان مختلفاً في الابتداء على ما روى عن عمر رضى الله عنه قال لأبى بكر : لا تجعل من لا سابقة له فى الإسلام كمن له سابقة . فقال أبو بكر : هم إنما عملوا لله فأجرهم على الله . فتبين أن هذا الفصل كان مختلفاً في الابتداء فلهذا مال على رضى الله عنه إلى التفضيل . وحديث أمهات الأولاد فالمروى أن عليا رضى الله عنه قال : ثم رأيت أن أرقهن . يعنى أن لا أعتقهن بموت المولى حتى يكون الوارث أو الوصى هو المعتق لها كما دل عليه ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس المراد جواز بيعهن إذ ليس من ضرورة الرق جواز البيع لا محالة . وكان الكرخى رحمه الله يقول : شرط الإجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد ، فأما إذا اجتمع أكثرهم على شىء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع . وهذا قول الشافعى رحمه الله أيضاً ؛ لأن النبى عليه السلام قال : «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولأنه لا معتبر بالقلة والكثرة فى المعنى الذى ينبنى عليه حكم الإجماع ، وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق مثلهم على قول آخر فإنه لا يثبت حكم الإجماع ، فكذلك إذا كان أكثرهم على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت حكم الإجماع .
قال رضى الله عنه : والأصح عندى ما أشار إليه أبو بكر الرازى رحمه الله أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة فى زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث جميع المال ، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا [عليه[1]] قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة قول ابن عباس فى حل التفاضل فى أموال الربا ؛ فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روى أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتا بدون قوله ؛ ولهذا قال محمد رحمه الله فى الإملاء : لو قضى القاضى

(١) زيادة من الهندية

بجواز بيع الدرهم بالدرهمين[١] لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع . والدليل على صحة هذا القول قوله عليه السلام : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار » . وقال عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » يعنى ما عليه عامة المؤمنين ، فق هذا إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة ؛ ولأنا لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لأنه لا بد أن يكون فى علماء العصر واحد أو اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى أصلا وممن يرى خلاف ذلك . وإنما كان الإجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه ، وإنما يظهر هذا فى قول الجماعة لا فى قول الواحد ؛ ألا ترى أن قول الواحد لا يكون موجباً للعلم وإن لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم ، فكذلك مع وجود هذا الواحد ؛ لأن قوله لا يعارض قولهم ، بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق ، والمراد من قوله عليه السلام : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » إذا لم يكن هناك دليل موجباً للعلم ، بخلاف قول من يهتدى به ؛ ألا ترى أنه إذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يجز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولاً له . وحكى عن أبى حازم القاضى رحمه الله أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شىء فذلك إجماع موجب للعلم ولا يعتد بخلاف من خالفهم فى ذلك لقوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء فى توريث ذوى الأرحام ، وأمر المعتصم برد الأموال التى اجتمعت فى بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوو الأرحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعى رحمه الله وقال : هذا شىء أمضى على قول زيد ، فقال : لا أعتد خلاف زيد فى مقابلة قول الخلفاء الراشدين ، وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعدى .

(١) وفى العثمانية والهندية : بدرهمين .

فصل الحكم

ذكر هشام عن محمد رحمهما الله : الفقه أربعة ، ما فى القرآن وما أشبهه[١] ، وما جاءت به السنة وما أشبهها[٢] ، وما جاء عن الصحابة[٣] وما أشبهه[٤] ، وما رآه المسلمون[٥] حسنا وما أشبهه[٦] . ففى هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة[٧] فى كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده . وهذا أقوى ما يكون من الإجماع ، ففى الصحابة أهل المدينة وعترة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا خلاف بين من يعتد بقولهم أن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم قطعاً فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وتوهم الخطأ لم ينعدم بإجماعهم أصلا ، فإن رأيهم لا يكون فوق رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وقال تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له أسرى » الآية ، ففى هذا إشارة إلى أنه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخطأ فى بعض ما فعل به برأيه ، فعرفنا أنه لا يؤمن الخطأ فى رأى دون رأيه أصلا ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن التقرير على الخطأ خصوصاً فى إظهار أحكام الدين ، ولهذا كان قوله موجبا علم اليقين ، واتباعه فرض على الأمة ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وسنقرر هذا الكلام فى موضعه [إن شاء الله تعالى[٨]] فإذا ثبت هذا فيما ثبت بتنصيص رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك فيما ثبت بإجماع الصحابة ؛ فإنه لا يبقى فيه توهم الخطأ بعد إجماعهم حتى يكفر جاحده . وقوله وما أشبهه المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا فى حادثة على أقاويل كان ذلك اتفاق

---

(١) متواتر — هامش الأصل العثمانى .

(٢) مشهور — هامش العثمانية .

(٣) إجماع الصحابة — هامش العثمانيه

(٤) إجماع علماء كل عصر — هامش العثمانية .

(٥) إجماع — هامش عثمانيه .

(٦) علم الناس — هامش العثمانية .

(٧) أى الموازنة — هامش العثمانية .

(٨) زيادة من الهندية

منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها وأن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع قولا آخر برأيه ؛ ولهذا قلنا إن الصحابة لما اختلفوا فى مقدار جعل الآبق على أقاويل كان ذلك اتفاقاً منهم على أن الحق لا يعدو أقاويلهم ، فليس لأحد بعدهم أن يخترع فيه قولاً آخر برأيه ، إلا أن هذا الإجماع دون الأول فى الحكم لأن ثبوته بطريق الاستدلال وأصله مسكوت عنه فلا يكفر جاحده مثل هذا الإجماع .

فإن قيل : أليس أنكم قلتم فيمن قال لامرأته اختارى فإن اختارت[1] نفسها وقعت تطليقة بائنة ، وإن اختارت زوجها لم يقع شيء ، وقد كانت[2] الصحابة فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولا ثالثاً برأيكم ؟ قلنا : مافعلنا ذلك فإن الكرخى رحمه الله ذكر مذهبنا عن معاذ بن جبل رضى الله عنه فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم ، وفى قوله مارآه المسلمون حسناً بيان أن إجماع أهل كل عصر حجة ولكن هذا فى الحكم دون ما سبق وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز النسخ به لأن بين من يعتد بقولهم من العلماء اختلافاً فيه ، ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف فى الحادثة[3] إذا كانت مختلفاً فيها فى عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين ؛ فقد قال بعض العلماء : هذا لا يكون إجماعاً ، وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد فى كونه موجباً للعمل غير موجب للعلم .

قال رضى الله عنه : وكان شيخنا [الإمام الحلوانى رحمه الله[4]] يقول : هذا على قول محمد رحمه الله يكون إجماعاً ؛ فأما على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله لا يكون إجماعاً ؛ فإن الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضى بجواز بيع أم الولد باطل ، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على أنه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الإجماع عند محمد ، وعلى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله ينفذ قضاء القاضى به لشبهة الاختلاف فى الصدر الأول ولا يثبت الإجماع مع وجود الاختلاف فى الصدر الأول . قال رضى الله عنه :

---

(١) وفى الهندية : فاختارت .

(٢) على قول عمر وابن مسعود رضى الله عنهما واحدة رجعية وعلى قول زيد ثلاث فى مبسوط شمس الأئمة — هامش العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فإن الحادثة .

(٤) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

والأوجه عندى أن هذا إجماع عند أصحابنا جميعاً للدليل الذى دل على أن إجماع أهل كل عصر إجماع معتبر ، وإنما ينفذ قضاء القاضى بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فى أن مثل هذا هل يكون إجماعاً ؟ فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه فى مجتهد فيه ، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله .

وجه قول الفريق الأول أن الحجة إجماع الأمة والذى كان مخالفا فى الصدر الأول من الأمة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الإجماع بدون قوله ؛ ألا ترى أنه لو بقى حياً إلى هذا الوقت لم ينعقد الإجماع بدون قوله ، فكذلك إذا كان ميتاً ؛ لأن اعتبار قوله لدليله لا لحياته ، ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب القول بتضليله ، ولا نظن أحداً يقول هذا لابن عباس رضى الله عنهما فى زوج وأبوين وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، ولا لابن مسعود رضى الله عنه[1] فى تقديم ذوى الأرحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، وقد قلتم إذا قال لامرأته أنت خلية ونوى ثلاثاً ثم وطئها فى العدة وقال علمت أنها علىّ حرام لا يلزمه الحد ؛ لأن عمر رضى الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعوا بعده على خلاف ذلك ولهذا صح نية الثلاث فيه ، فدل أن الإجماع لا يثبت بمثل هذا .

وجه قولنا أن المعتبر إجماع أهل كل عصر لما بينا أن المقصود كون أحكام الشرع محفوظة وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك يختص به الأحياء من أهل العصر دون من مات قبلهم فكما أن لا يعتبر[2] توهم قول ممن يأتى بعدهم بخلاف قولهم فى منع ثبوت حكم الإجماع فكذلك لا يعتبر قول واحد كان قبلهم إذا اجتمعوا فى عصرهم على خلافه ، ويجعل هذا الإجماع بمنزلة التقدير من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لو عرض عليه الفتوى ، ومعلوم أنه لو عرض عليه فقال : الصواب هذا فإنه تثبت الحجة به ولا يضلل القائل بخلافه قبل هذا التنصيص ، فكذلك هنا لا يضلل القائل بخلافه قبل هذا الإجماع ؛ ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا

---

(١) وكان فى الأصل : ولا نظن أحدا يقول بهذا إلا ابن عباس الخ ، ولا ابن مسعود .

(٢) وفى الهندية : فكما أنه لا يعتبر .

كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم ؛ لأن ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ ، وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول بإباحة المتعة ثم رجع إلى قول الصحابة ، ويثبت الإجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجباً تضليله فيما كان يفتى به قبل هذا . فأما ما إذا قال لامرأته أنت خلية فإنا أسقطنا الحد هناك بالوطء لا لأن اتفاق أهل العصر بعد الخلاف ليس بإجماع ولكن للشبهة المتمكنة فى هذا الإجماع بسبب اختلاف العلماء فإن الحد يسقط بأدنى شبهة ، والله أعلم بالحقيقة .

باب الكلام فى قبول أخبار الآحاد والعمل بها

قال فقهاء الأمصار رحمهم الله : خبر الواحد العدل حجة للعمل به فى أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين . وقال بعض من لا يعتد بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة فى الدين أصلا . وقال بعض أهل الحديث : يثبت بخبر الواحد علم اليقين ، منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة .

فأما الفريق الأول استدلوا بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر ، وقال تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » وخبر الواحد إذا لم يكن معصوماً عن الكذب [محتمل للكذب[1]] والغلط فلا يكون حقا على الإطلاق ولا يجوز القول بإيجاب العمل به فى الدين ، وقال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » وقال تعالى : « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ومعنى الصدق فى خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن ؛ ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب والنص الذى هو محتمل[2] لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً فلأن لا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب والكذب باطل أصلاً كان أولى . ولا يدخل على ما ذكرنا أمور المعاملات ؛ لأن الذى يترتب عليها حقوق العباد

---

(١) زيادة من العثمانية

(٢) أى محتمل للتأويل — كذا بهامش العثمانية

والعباد يعجزون عن إظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شك وشبهة ، فلأجل الضرورة جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ، ولهذا سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه أيضاً ، فأما هنا الثابت ما هو حق لله والله موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن يلحقه ضرورة أو عجز عن إظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شك وشبهة ، فلهذا لا يجعل المحتمل للصدق والكذب حجة فيه . وعلى هذا تخرج الشهادات أيضاً فإن القياس فيها أن لا يكون حجة مع بقاء احتمال الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذى أشرنا إليه أنها مشروعة لإثبات حقوق العباد ، والحاجة إليها تتجدد للعباد فى كل وقت وهم يعجزون عن إثبات كل حق لهم عما لا يكون محتملا ؛ ولأن القول بما قلتم يؤدى إلى أن يزداد درجة الخبر الذى هو غير معصوم عن الكذب على الخبر المعصوم عن الكذب ، يعنى من ينزل عليه الوحى ؛ فإن خبره فى أول أمره إنما كان واجب القبول باقتران المعجزات به ، فمن يقول بأن خبر غيره يكون مقبولا من غير دليل يقترن به فقد زاد درجة هذا المخبر على درجة الرسول ، وأى قول أظهر فساداً من هذا ! ولا خلاف أن أصل الدين كالتوحيد وصفات الله وإثبات النبوة لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعاً ولا يكون فيه شك ولا شبهة ، فكذلك فيما يكون من أمر الدين .

وحجتنا فى ذلك قوله تعالى : « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات » الآية ، وقال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية ، ففى هاتين الآيتين نهى لكل واحد عن الكتمان ، وأمر بالبيان على ما هو الحكم فى الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم ؛ ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين ، والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد ، ومن ضرورة توجه الأمر بالإظهار على كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل به ؛ إذ أمر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة فى النهى عن الكتمان والأمر بالبيان سوى هذا . ولا يدخل عليه الفاسق فإنه داخل فى عموم الأمر بالبيان ثم لا يقبل بيانه فى الدين لأنه مخصوص من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه أمر بالتوقف فى خبر الفاسق ، ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم بترتب البيان عليه ؛ فعلى هذا الوجه بيانه يفيد وجوب القول والعمل به ، وقال تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية ، والفرقة اسم للثلاثة فصاعدا ، فالطائفة من الفرقة

بنفسها وهو الواحد أو الاثنان ، فني أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم للإنذار كي يحذروا ، تنصيص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة ، وأنه يلزمهم الحذر بإنذار الطائفة ،.وذلك لا يكون إلا بالحجة ، ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لأن المتقدمين اختلفوا فى تفسير الطائفة . قال محمد بن كعب : هو اسم للواحد . وقال عطاء : اسم للاثنين . وقال الزهرى : لثلاثة . وقال الحسن : لعشرة ، فيكون هذا اتفاقاً منهم أن الاسم يحتمل أن يتناول كل واحد من هذه الأعداد ، ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة ، ومعلوم أن بخبر العشرة لا ينتفى توهم الكذب ولا يخرج[1] من أن يكون محتملا ، فعرفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون الخبر بحيث لا يبقى فى خبره تهمة الكذب . ثم الأصح ما قاله محمد بن كعب ؛ فقدقال قتادة فى قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة » الواحد فصاعداً ، وقال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » نقل فى سبب النزول أنهما كانا رجلين ، وفى سياق الآية ما يدل عليه فإنه قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ولم يقل بينهم ، وقال : « فأصلحوا بين أخويكم » فقد سمى الرجلين طائفتين .

فإن قيل : هذا بعيد فإن هاء التأنيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور . قلنا : هذا عند ذكر الرجل فأما عند ذكر النعت يصلح للفرد من الذكور والإناث ، فللعرب عادة فى إلحاق هاء التأنيث به وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى « وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء » والمراد الواحد لا من الإناث خاصة بدليل قوله تعالى : « ولو كان ذا قربى » .

فإن قيل : هذا خطاب لجميع الطوائف بالإنذار وهم يبلغون حد التواتر ويكون خبرهم مستفيضاً مشتهراً . قلنا : لا كذلك فالجمع المضاف إلى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القائل : لبس القوم ثيابهم ، وفى قوله تعالى : « إذا رجعوا إليهم » ما يدل على ما قلنا ؛ لأن الرجوع إنما يتحقق ممن كان خارجاً من القوم ثم صار قادما عليهم وإتيان جميع الطوائف إلى كل قوم للإنذار لا يكون رجوعاً إليهم مع أن هـذا لو كان شرطاً لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وكلفهم أن يفعلوه ، ولو فعلوه

(١) وفى الثمانية : فلا يخرج .

لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك فى الآثار ، والذى يتحقق بهم[1] الإجماع المدوران للإنذار لا ينقطع توهم الكذب عن خبرهم لبقاء احتمال التواطؤ بينهم ، فكان الاستدلال قائماً وإن ساعدناهم على هذا التأويل .

فإن قيل : عندنا الراجع إلى كل فريق مأمور بالإنذار بما سمعه لقومه وإن لم يكن عليهم أن يقبلوا ذلك منه ، بل المقصود أن يشتهر ذلك وعند الاشتهار تنتفى تهمة الكذب فتصير حجة حينئذ ، بمنزلة الشاهد الواحد فإنه مأمور بأداء الشهادة وإن كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتزكية .
قلنا : الشاهد إذا كان وحده فليس عليه أداء الشهادة ؛ لأن ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العمل لما وجب الإنذار بما سمع ، ثم لما ثبت بالنص أنه مأمور بالإنذار ثبت أنه يجب القبول منه ، لأنه فى هذا بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان مأموراً بالإنذار ثم كان قوله ملزماً للسامعين ، كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به فى إشارة بقوله : « لعلهم يحذرون » : أى لكى يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة إياهم ، كما قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » والأمر بالحذر لا يكون إلا بعد توجه الحجة . فدل أن خبر الواحد موجب للعمل ؛ ولأن النبى عليه السلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة ، قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقد بلغ الرسالة بلا خلاف ومعلوم يقيناً أنه ما أتى كل أحد فبلغه مشافهة ، ولكنه بلغ قوماً بنفسه ، وآخرين برسول أرسل إليهم ، وآخرين بكتاب ، وكتابه إلى ملوك الآفاق مشهور لا يمكن إنكاره ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغاً رسالات ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة ، وقد فتحت البلدان النائية على عهده كاليمن والبحرين وهو ما أتاهم بنفسه ولكنه بعث عاملاً إلى[2] كل ناحية ليعلمهم[3] الأحكام ، على ما هو سير الملوك اليوم فى بعث العمال إلى البلدان لأجل أمور الدنيا ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة فى أمور الدين لما اكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حق الذين آمنوا وكانوا بالبعد من

(١) وفى العثمانية والهندية : منهم الاجتماع
(٢) وفى الهندية : فى كل ناحية .
(٣) وفى العثمانية : ليبلغهم .

خضرته ، وكذلك المخدرات فى بيوتهن لم يحضرن مجلسه فى كل حادثة ولكن أزواجهن كانوا يسمعون أحكام الدين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرجعون إليهن ويعلمونهن ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله عليه وسلم الإتيان إليه للسماع منه ولو فعل ذلك لاشتهر ، ولا يقال إنما اكتفى بذلك لأن من بعثه رسول الله معلماً إلى قوم لا يقول لهم إلا ما هو حق صدق فكان ذلك كرامة لرسول الله ولا يوجد مثل ذلك فى حق غيرهم[1] من المخبرين ؛ لأنه لو كان بهذه الصفة لنقل هذا السبب كرامة لهم ولأعقابهم ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خص واحداً من الصحابة بشىء اشتهر ذلك بالنقل ، نحو قوله فى حنظلة رضى الله عنه إن الملائكة غسلته ، وفى جعفر رضى الله عنه إن له جناحين يطير بهما فى الجنة . ثم كما أن من بعثه رسول الله عليه السلام خليفته فى التبليغ فكل من سمع شيئاً فى أمر الدين فهو خليفته فى التبليغ مأمور من جهته بالبيان كالمبعوث لقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ » ولقوله عليه السلام : « نضّر الله امرأً سمع منا مقالةً فوعاها كما سمعها ثم أداها إلى من يسمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه » فينبغى أن يثبت ترجح جانب الصدق فى خبر كل عدل أيضاً كرامة لرسول الله عليه السلام . وفى قوله « فرب حامل فقه » بيان أن ما يخبر به الواحد فقه والفقه فى الدين ما يكون حجة ، ولأنا نعلم أنه عليه السلام كان يأكل الطعام وما كان يزرع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكله وقد كان مأموراً بأكل الطيب ، قال تعالى : « يأيها الرسل كلوا من الطيبات » وربما[2] كان يهدى إليه على ما روى أن سلمان رضى الله عنه أهدى إليه طبقاً من رطب ، وأن بريرة رضى الله عنها كانت تهدى إليه ، وكان يدعى إلى طعام ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به فى حق الله تعالى لما اعتمد ذلك فيما يأكله ، ولا يقال : كان يعلم من طريق[3] الوحى حل ما يتناوله لأنه ما كان منتظر[4] الوحى عند أكله ؛ ألا ترى أنه تناول لقمة من الشاة المصلية

---

(١) وفى الهندية : غيره .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وإنما

(٣) وفى العثمانية : بطريق

(٤) وفى الهندية : ينتظر الوحى عند أكل كل لقمة

فلما لم يسغها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها ، وتناول لقمة من الشاة المسمومة ، فعرفنا أنه ما كان ينتظر الوحي عند كل أكلة . والذي يؤيد ما قلنا حكم الشهادات ؛ فإن الله تعالى أمر القاضي بالقضاء بالشهادة ، ومعلوم أن الاحتمال يبقى بعد شهادة شاهدين ، فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضي القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال .

فإن قيل : الشهادات لإظهار حقوق العباد وقد بينا أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد . قلنا : كما يجب القضاء بما هو من حقوق العباد عند أداء الشهادة يجب القضاء بما هو من حقوق الله تعالى[1] كحد الشرب والسرقة والزنا ، ثم وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى إذا امتنع من غير عذر يفسق ، وإذا لم ير ذلك أصلا يكفر ، إلا أن سببه حق العبد وبه لا يخرج من أن يكون حقاً لله تعالى كالزكاة ، فإنها تجب حقاً لله تعالى بسبب مال هو حق العبد . وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى نحو الإخبار بطهارة الماء ونجاسته ، والإخبار بأن هذا الشيء أهداه إليك فلان ، وأن فلانا وكلني ببيع هذا الشيء ، فإنه يترتب على هذا كله ما هو حق الله تعالى وهو إباحة التناول ؛ فإن الحل والحرمة من حق[2] الله ، ولا يظن بأحد أنه لا يرى الاعتماد في مثل هذا على خبر الواحد فإنه يتعذر به على الناس الوصول إلى حوائجهم ؛ ألا ترى أنه وإن أخبره أن العين ملكه ببيعه فمن الجائز أنه غاصب ، وإذا ألجأته الضرورة إلى التسليم في هذا يقاس عليه ما سواه . ويتبين به فساد اشتراط انتفاء تهمة الكذب عن الخبر للعمل به فيما هو من حق الله تعالى ، وبهذا يتبين خطأ من زعم أن هذا عمل بغير علم ؛ فإنه عندنا عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به ، وقد سمى الله تعالى مثله علما فقال : « وما شهدنا إلا بما علمنا » وإنما قالوا ذلك سماعاً من مخبر أخبرهم به ، وقال : « فإن علمتوهن مؤمنات » وإنما قال ذلك باعتبار غالب الرأي واعتماد نوع من الظاهر ، فدل على أن مثله علم لا ظن إنما الظن عند خبر الفاسق ، ولهذا أمر الله بالتوقف في خبره

(١) وفي الهندية : من حق الله .

(٢) وفي العثمانية : من حقوق .

وبين المعنى فيه بقوله : « أن تصيبوا قوماً بجهالة » فيكون ذلك بياناً أن من اعتمد خبر العدل فى العمل به يكون مصيباً بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك [علم[1]] باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق فى خبره ، وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح حجة للقضاء به فلأن يصلح حجة للعمل به فى أمر الدين كان أولى ؛ لأن هذا الحكم أسرع ثبوتاً ؛ ألا ترى أن بالقياس يثبت ، ومعلوم أن هذا الاحتمال فى القياس أظهر ، والقياس دون خبر الواحد ، ومن لا يجوز العمل بخبر الواحد هنا يفزع إلى القياس ، فكيف يستقيم ترك العمل بما هو أقوى لبقاء احتمال فيه والفزع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر ؟

فإن قيل : هذا سهو ؛ فإن الكلام فى إثبات الحكم ابتداء والقياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وإنما ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحى وقد كان معصوماً عن مثل هذا الاحتمال فى خبره ، فعرفنا أنه لا يثبت الحكم ابتداء إلا بخبر يضاهى السماع منه وذلك بأن يبلغ حد التواتر ، إلا أن فى القضاء تركنا هذا الشرط لضرورة بالناس[2] فإنهم يحتاجون إلى إظهار حقوقهم بالحجة عند القاضى ولا يتمكنون من مثل هذا الخبر فى كل حق يجب لبعضهم على بعض . قلنا : رضينا بهذا الكلام ونقول : حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله تعالى علينا لنعمل به مثل حاجة من كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرته وكانوا يسمعون منه ، ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر فى كل حكم من أحكام الشرع ، فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقق الحاجة إليه ، كما جعل مثل هذه الحاجة معتبراً فى وجوب القضاء على القاضى بالشهادة مع بقاء الاحتمال ، مع أنه ليس الطريق ما قالوا فى باب القضاء ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخصومة فى حقوق العباد ويقضى بالشهادات والأيمان ، وكان يقول : « إنما أنا بشر مثلكم أقضى بما أسمع فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار » ومعلوم أن مثل هذه الضرورة ما كان يتحقق فى حقه ؛ فقد كان الوحى ينزل عليه ولو كان توهم الكذب

---

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفى الشابية والهدية : للناس .

فى شهادة الشهود يمنع بثبوت[1] العلم فى [حق[2]] العمل بشهادتهم لما قضى رسول الله بالشهادة قط ؛ فإنه كان متمكناً من القضاء بعلم وذلك بأن ينتظر نزول الوحى عليه فما كان يجوز له أن يقضى بغير علم وقد نقل قضاياه مشهوراً بالشهادات والأيمان فهو دليل على صحة ما قلنا . والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم فى العمل بخبر الواحد أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تخفى ، ذكر محمد رحمه الله بعضها فى الاستحسان ، وأورد أكثرها عيسى بن أبان رحمه الله مستدلا بجواز العمل بخبر الواحد ، ولكنا لم نشتغل بها لشهرتها ، ولعلمنا أن الخصوم يتعنتون فيقولون كيف يحتجون على وجوب العمل بخبر الواحد بالآحاد من الأخبار وهو نفس الخلاف فلهذا اشتغلنا بالاستدلال بما هو شبه[3] المحسوس ، فكأن عيسى ابن أبان إنما استدل بها لكونها مشهورة فى حيز التواتر ؛ ولأن العمل بالقياس جائز فيما لا نص فيه ، ثبت ذلك باتفاق الصحابة ، وخبر الواحد أقوى من القياس ؛ لأن المعمول به وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شبهة فيه وإنما الشبهة فى طريق الاتصال به ، وفى القياس الشبهة والاحتمال فى المعنى المعمول به والطريق فيهما غالب الرأى ، فكان جواز العمل بالقياس دليلا على جواز العمل بخبر الواحد بالطريق الأولى . يقرره أن العامى إذا سأل المفتى حادثته فأفتى بشىء يلزمه العمل به ، ولو سأله عن اعتقاده فى ذلك فأخبر أنه معتقد لما يفتيه به كان عليه أن يعتمد قوله وفيه احتمال السهو والكذب ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الإصابة ، وباعتبار عدالته يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به ، فكذلك فيما يخبر به العدل لأن جانب الصدق يترجح بظهور عدالته ، وما قالوا إن فى هذا إثبات زيادة درجة[4] لخبر غير المعصوم على خبر المعصوم غلط بين ؛ فإن الحاجة إلى ظهور المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته ، وليكون خبره موجباً علم اليقين ولا يثبت مثل ذلك بخبر مثل هذا المخبر ؛ ألا ترى أن العمل بخبر المخبر فى المعاملات جائز عدلا كان أو فاسقاً إذا وقع فى قلب السامع أنه صادق ، ولا يكون فى

(١) وفى العثمانية والهندية : ثبوت العلم .
(٢) زيادة من الهندية .
(٣) كذا فى العثمانيه ؛ وفى الهندية : يشبه . وكان فى الأصل : شبهة .
(٤) وفى العثمانيه : زيادة الدرجة .

هذا قولا بزيادة خبره على خبر المعصوم عن الكذب . وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم فقد استدل بما روى أن النبي عليه السلام قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : « ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة فى أموالهم » ومراده الإعلام بالإخبار ، وأما إذا لم يكن[1] خبر الواحد موجباً للعلم للسامع لا يكون ذلك إعلاماً ؛ ولأن العمل يجب بخبر الواحد ولا يجب العمل إلا بعلم ، قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ولأن الله تعالى قال فى نبأ الفاسق : « أن تصيبوا قوماً بجهالة » وضد الجهالة العلم وضد الفسق العدالة ، ففى هذا بيان أن العلم إنما لا يقع بخبر الفاسق وأنه يثبت بخبر العدل . ثم قد يثبت بالآحاد من الأخبار ما يكون الحكم فيه العلم فقط نحو عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورؤية الله تعالى بالأبصار فى الآخرة ، فبهذا ونحوه يتبين أن خبر الواحد موجب للعلم . ولكنا نقول : هذا القائل كأنه خفى عليه الفرق بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين ؛ فإن بقاء احتمال الكذب فى خبر غير المعصوم معاين لا يمكن إنكاره ومع الشبهة والاحتمال لا يثبت اليقين وإنما يثبت سكون النفس وطمأنينة القلب بترجح جانب الصدق ببعض الأسباب ، وقد بينا فيما سبق أن علم اليقين لا يثبت بالمشهور من الأخبار بهذا المعنى فكيف يثبت بخبر الواحد وطمأنينة القلب نوع علم من حيث الظاهر فهو المراد بقوله : «ثم أعلمهم» ويجوز العمل باعتباره كما يجوز العمل بمثله فى باب القبلة عند الاشتباه ، وينتفى باعتبار مطلق الجهالة لأنه يترجح جانب الصدق بظهور العدالة ، بخلاف خبر الفاسق فإنه يتحقق فيه المعارضة من غير أن يترجح أحد الجانبين .

فأما الآثار المروية فى عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها آحاد وهى توجب عقد القلب عليه ، والابتلاء بعقد القلب على الشىء بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أهم ، فإن ذلك ليس من ضرورات العلم ؛ قال تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » وقال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فتبين[2] أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به ، وفى هذا بيان أن هذه الآثار لا تنفك عن معنى وجوب

---

(١) وفى الشمانية : فإذا لم يكن .

(٢) وفى الهندية : فبين .

العمل بها . ويحكى عن النظام أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة . قال : ألا ترى أن من مر بباب فرأى آثار غسل الميت وسمع عجوزاً تخرج من الدار وهي تقول مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران هذا السبب به . قال : وهو علم يحدثه الله تعالى فى قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر إذ ليس فى التواتر إلا مجموع الآحاد ، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه فى قلب بعض السامعين دون البعض كما أنه يحدث الولد بعض الوطء دون البعض . وهذا قول باطل ، فإن ما يكون ثابتاً ضرورة لا يختلف الناس فيه ، بمنزلة العلم الواقع بالمعاينة والعلم الواقع بخبر التواتر . ثم فى هذا إبطال أحكام الشرع من الرجوع إلى البينات والأيمان عند تعارض الدعوة والإنكار ، والمصير إلى اللعان عند قذف الزوج زوجته فإن القرائن من أبين الأسباب ، وكان ينبغى أن يكون خبر الزوج موجباً العلم ضرورة فلا يجوز للقاضى عند ذلك أن يصير إلى اللعان ، وكذلك فى سائر الخصومات ينبغى أن ينتظر إلى أن يحصل له علم الضرورة بخبر المخبرين فيعمل به ، واقتران المعجزات بأخبار الرسل من أقوى الأسباب . ثم العلم الحاصل بالنبوة يكون كسبيا[1] لا ضروريا فكيف يستقيم مع هذا لأحد أن يقول إن بخبر الواحد يثبت العلم الضرورى بحال من الأحوال .

فإن قيل : فقد قلتم الآن إن من جحد الرسالة فإنما جحد بعد العلم بها ، فدل أن العلم الضرورى كان ثابتاً بالخبر . قلنا : إنما كان ذلك من قوم متعنتين عرفوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عناداً ، كما قال تعالى : « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ولا يظن أحد أن جميع الكفار كانوا عالمين بذلك ضرورة ثم تواطئوا على الجحود على ذلك[2] ؛ لأن فى هذا القول نفى العلم بخبرالتواتر ، فإن ثبوت العلم به باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ فكيف يجوز إثبات علم الضرورى عند خبر الواحد بطريق يدل على نفى العلم بخبر التواتر[3] ، وبمثله

---

(١) وفى العثمانية : يكون مكتسباً .

(٢) وفى العثمانية والهندية : مع ذلك .

(٣) ثبوت العلم بالتواتر باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ معقول فيكون مكتسباً هامش العثمانية .

يتبين عوار المبطلين ، والله ولى المتقين . فأما خبر المخبر بالموت إنما يوجب سكون النفس وطمأنينة القلب ؛ ألا ترى أنه إذا شككه آخر بقوله اختنق صاحب الدار من السلطان فأظهر هذا تشكك فيه ولو كان الثابت له علماً ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد .

وأما من شرط عدد الشهادة استدل فيه بالنصوص الواردة فى باب الشهادات ؛ فإن الشرع اعتبر ذلك لثبوت العلم على وجه يجب العمل به ، فعرفنا أن بدون ذلك لا يثبت العلم على وجه يجب العمل به فى خبر متميل بين الصدق والكذب . والدليل عليه أن أبا بكر رضى الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة رضى الله عنه أن النبى عليه السلام أطعم الجدة السدس قال : ائت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة رضى الله عنه ، ولما روى أبو موسى[1] لعمر خبر الاستئذان فقال : ائت بشاهد آخر فشهد معه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنهم . وقال عمر رضى الله عنه فى حديث فاطمة بنت قيس رضى الله عنها : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . وقال على رضى الله عنه فى حديث أبى سنان الأشجعى رضى الله عنه فى مهر المثل : ماذا نصنع بقول أعرابى بوال على عقبه ! فنى هذا بيان أنهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا يعتبرون لطمأنينة القلب عدد الشهادة كما كانوا يعتبرون لذلك صفة العدالة ، ومن بالغ فى الاحتياط فقد اعتبر أقصى عدد الشهادة لأن ما دون ذلك محتمل ، وتمام الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب الإمكان .

ولكنا نستدل بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ومعلوم أن هذا النعت لكل مؤمن ، فهو تنصيص على أن قول كل مؤمن فى باب الدين يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ، وإنما يكون كذلك إذا كان يجب العمل بما يأمر به من المعروف فاشتراط العدد فى الأمرين يكون زيادة . وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم فى شىء مما ذكروا ؛ فإن هذه الآثار إنما تكون حجة لهم إذا أثبتوا النقل فيها من اثنين عن اثنين حتى اتصل بهم ؛ لأن

---

(١) روى أبو موسى رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « إذا استأذن أحدكم بيتاً فلم يؤذن له فليرجع » هامش العثمانية .

يدون ذلك لا تقوم الحجة عندهم ، ولا يتمكن أحد من إثبات هذا فى شىء من أخبار الآحاد ثم إنما طلب أبو بكر رضى الله عنه شاهداً آخر من المغيرة لأنه شك فى خبره باعتبار معنى وقف عليه ، أو باعتبار أنه أخبر أن هذا القضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بمحضر من الجماعة فأحب أن يستثبت لذلك . وكذلك عمر رضى الله عنه إنما أمر أبا موسى أن يأتى بشاهد آخر لأنه أخبر بما تعم به البلوى فيحتاج الخاص والعام إلى معرفته فأحب أن يستثبته ، ولو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً . وذكر بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أنه لا يقبل حديثه لو لم يأت بشاهد آخر فى ذلك الوقت ؛ لأن فى الرواة يومئذ كثرة فكان لا تتحقق الضرورة فى العمل بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد تطاول الزمان . ولكن الأصح هو الأول ، وعليه نص محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان فقال : لو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً ؛ ألا ترى أنه قبل حديث ضحاك بن سفيان رضى الله عنه فى توريث المرأة من دية زوجها ، وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى الطا ون حين رجع من الشام ، وقبل حديثه أيضاً فى أخذ الجزية من المجوس ولم يطلب منه شاهداً آخر ، وإنما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفاً للكتاب والسنة فإن السكنى لها منصوص عليه فى قوله : « أسكنوهن من حيث سكنتم » وهى قالت ولم[1] يجعل لى رسول الله عليه السلام نفقة ولا سكنى ، وإنما لم يقبل على رضى الله عنه حديث أبى سنان لمذهب له كان ينفرد به وهو أنه كان لا يقبل رواية الأعراب وكان يحلف الراوى إذا روى له حديثاً إلا أبا بكر الصديق رضى الله عنه ؛ ألا ترى أن ابن مسعود رضى الله عنه لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث أبى سنان وسر به وباب الشهادات ليس نظير باب الأخبار بالاتفاق ؛ فى الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل واحد ، وفى الأخبار الرجال والنساء سواء . ولكن نقول : اشتراط العدد فى الشهادات عرفناه بالنص من غير أن يعقل فيه معنى ؛ فإن العلم الحاصل بخبر الواحد العدل لا يزداد بانضمام مثله إليه ، وانتفاء تهمة الكذب لا يحصل أيضا بنصاب الشهادة ، فعرفنا أن ذلك مما استأثر الله بعلمه والواجب علينا فيه اتباع النص ، وباب

(١) وفى الهندية والعثمانية : فلم .

الأخبار ليس فى معناه ؛ ألا ترى أنه لا اختصاص فى باب الأخبار بلفظ الشهادة ولا بمجلس القضاء ، وأن الشهادات الموجبة للقضاء تختص بذلك . وكذلك حكم الأخبار لا يختلف باختلاف المخبر به من أحكام الدين وتختلف باختلاف المشهود به ، فيثبت بعض الأحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت البعض ويثبت البعض بشهادة امرأة واحدة ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة رضى الله عنه حجة تامة . وسنقرر هذا الكلام فى الفصل الثانى إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان أقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة

قال رضى الله عنه : هذه أربعة أقسام : أحدها أحكام الشرع التى هى فروع الدين فيما[1] يحتمل النسخ والتبديل ، فإنها واجبة لله تعالى علينا يلزمنا أن ندين بها . وهى نوعان : مالا يندرئ بالشبهات كالعبادات وغيرها ، وخبر الواحد العدل حجة فيها لإيجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ بل بأوصاف تشترط فى المخبر على ما نبينه ، وهذا لأن المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب ، وذلك حاصل من غير عدد ولا تعيين لفظ ، وليس لزيادة العدد وتعيين اللفظ تأثير فى انتفاء تهمة الكذب ، والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون مثل هذه الأخبار من الواحد لإيجاب العمل من غير اشتراط زيادة العدد إلا على سبيل الاحتياط من بعضهم ، نحو ما روى أن عليا رضى الله عنه كان يحلف الراوى على ما قال : كنت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثنى به غيره حلفته ، وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « ما أذنب عبد ذنباً ثم توضأ فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه[2] إلا غفر له » فى هذا بيان أنه كان يحتاط فيحلف الراوى ، وما كان يشترط زيادة العدد ولا تعيين لفظ الشهادة ، فلو كان ذلك شرطاً لاستوى فيه المتقدمون والمتأخرون كما فى الشهادات فى الأحكام .

وأما ما يندرئ بالشبهات فقد روى عن أبى يوسف رحمه الله فى الأمالى أن خبر الواحد فيه حجة أيضاً ، وهو اختيار الجصاص رحمه الله ، وكان الكرخى رحمه

---

(١) وفى العثمانية والهندية : مما

(٢) وفى العثمانية : ثم استغفر الله

الله يقول : خبر الواحد فيه لا يكون حجة . وجه القول الأول أن المعتبر فى خبر الواحد ليكون حجة ترجيح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجباً فيما يندرئ بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات كما فى البينات ، ولو كان مجرد الاحتمال مانعاً العمل فيما يندرئ بالشبهات لم يجز العمل فيها بالبينة . وكذلك[1] يجوز العمل فيها بدلالة[2] النص مع بقاء الاحتمال . ووجه القول الآخر أن فى اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم شبهة ، وما يندرئ بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة ؛ ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس ؛ وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص وهو قوله تعالى : « فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » وما كان ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس فى معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس فى معنى الشهادة من كل وجه .

والقسم الثانى : حقوق العباد التى فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل ، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد ، وتعيين لفظ الشهادة ، والأهلية ، والولاية لأنها تبتنى على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار ، وإنما شرعت مرجحة لأحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجحاً للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين فهما للتوكيد ؛ ألا ترى أن كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد ، وزيادة العدد أيضاً للتوكيد ، وطمأنينة القلب إلى قول المثنى أظهر إذ الواحد يميل إلى الواحد عادة قلما يتفق الاثنان على الميل إلى الواحد فى حادثة واحدة ؛ ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس ، والصبر إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر ، فجعلها الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة تقليلا لمعنى الحيل والتزوير فيها بحسب وسع القضاة . وليس هذا نظير القسم الأول ؛ فإن السامع هناك حاجته إلى الدليل للعمل[3] به لا إلى رفع دليل مانع ، وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوى دليل صالح لذلك ؛ فأما

---

(١) وفى العثمانية : ولذلك .

(٢) نظيره الكفارة بالأكل والشرب فإن وجوبها بدلالة النص . وكذلك استيفاء القصاص بالرمح لأن النص ورد بالسيف وهو قوله « لا قود إلا بالسيف » هامش الثانية .

(٣) وفى العثمانية والهنديه : ليعمل به .

فى المنازعات فالحاجة إلى رفع مامعه من الدليل وهو الإنكار الذى هو معارض لدعوى المدعى ، فاشتراط الزيادة فى الخبر هنا لهذا المعنى . ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال رمضان إذا كان بالسماء علة ، فالثابت به حق الله تعالى على عباده وهو أداء الصوم . ومن القسم الثانى الشهادة على هلال الفطر فالثابت به حق العباد لأن فى الفطر منفعة لهم وهو ملتزم إياهم . ومن ذلك أيضاً الإخبار بالحرمة بسبب الرضاع فى ملك النكاح أو ملك اليمين فإنه يبتنى على زوال الملك ؛ لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد ، فإن كان[1] الحل والحرمة من حقوق الله تعالى[2] وكذلك الإخبار بالحرمة فى الأمة فإن حرمة الفرج وإن كان من حق الله تعالى فثبوتها يبتنى على زوال الملك الذى هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون شرائط الشهادة ، بخلاف الخبر بطهارة الماء ونجاسته ، والخبر بحل الطعام والشراب وحرمته فإن ذلك من القسم الأول ؛ لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه ، وزوال الحل لا يبتنى على زوال الملك فيه ضرورة . ومما اختلفوا فيه التزكية ؛ فعند أبى حنيفة وأبى يوسف رضى الله عنهما هى من القسم الأول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة ؛ لأن الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذلك حق الشرع وعند محمد رحمه الله هو نظير القسم الثانى فى اشتراط العدد فيها ؛ لأنه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه .

والقسم الثالث : المعاملات التى تجرى بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلاً ، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل صبياً كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً ، وذلك نحو الوكالات والمضاربات والإذن للعبيد فى التجارة والشراء من الوكلاء والملاك حتى إذا أخبره صبى مميز أو كافر أو فاسق أن فلاناً وكله أو أن مولاه أذن له فوقع فى قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقى وغيره ، وكان يشترى من الكافر أيضاً ، والمعاملات بين الناس فى الأسواق من

(١) وفى العثمانية والهندية : وإذا كان .

(٢) وفى الهندية : من حق الله تعالى .

لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على واحد أنهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وأنهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما فى اشتراط العدالة فيه من الحرج البين . والفرق بين هذا وبين ما سبق من وجهين : أحدهما أن الضرورة [هنا(١)] تتحقق بالحاجة(٢) إلى قبول خبر كل مميز ؛ لأن الإنسان قلما يجد العدل ليبعثه إلى غلامه أو وكيله ، ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر ولا يتمكن من الرجوع إليه للعمل ، وكذلك المتصرف مع الوكيل فإن أقصى ما يمكنه أن يرجع إلى الموكل ولعله غاصب غير مالك أيضاً ، وللضرورة تأثير فى التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة فى الأخبار فيما يرجع إلى أحكام الشرع ؛ لأن فى العدول من الرواة كثرة ويتمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح . والثانى وهو أن هذه الأخبار غير ملزمة ؛ لأن العبد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك ، واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق من الخبر ، فيصلح أن يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع دون مالا يتعلق به اللزوم من المعاملات . ثم هذه الحالة حالة المسالمة ، واشتراط زيادة العدد واللفظ فى الشهادة إنما كان باعتبار المنازعة والخصومة فيسقط اعتبار ذلك عند المسالمة . وعلى هذا بنى المسائل فى آخر الاستحسان فقال : إذا قال : كان هذا العين لى فى يد فلان غصباً فأخذتها منه لم يجز للسامع أن يعتمد خبره لأنه فى خبره يشير إلى المنازعة . ولو قال تاب من غصبه فرده على جاز أن يعتمد خبره إذا وقع فى قلبه أنه صادق لأنه يشير إلى المسالمة . وكذلك لو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حرمت عليه بسبب عارض من رضاع أو غيره يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها . ولو أخبره أنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لأنه ليس فى الحرمة الطارئة معنى المنازعة ، وفى المقارنة للعقد يتحقق ذلك ؛ فإقدامه على مباشرة العقد تصريح منه بأنها حلال له . وكذلك المرأة إذا أخبرت بأن الزوج طلقها وهو غائب يجوز لها أن تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة ، بخلاف ما إذا أخبرت أن العقد كان بينهما باطلا فى الأصل بمعنى من المعانى . والمسائل على هذا الأصل كثيرة .

(١) زيادة من الهندية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : فى الحاجة

والقسم الرابع : ما يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه من المعاملات ، وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل فإن الحجر نظير الإطلاق ، فمن هذا الوجه هو غير ملزم إياه شيئاً ولكنه لو تصرف بعد ثبوت الحجر كان ذلك ملزما إياه العهدة ، ففى هذا الخبر معنى اللزوم من هذا الوجه . ثم على قول أبى حنيفة رضى الله عنه يشترط فى هذا الخبر أحد شرطى الشهادة إما العدد أو العدالة ، وعند أبى يوسف ومحمد هذا نظير ما سبق ، والشرط فيه أن يكون المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل حتى إذا أخبر فاسق العبد بأن مولاه قد حجر عليه يصير محجوراً عندهما اعتباراً للحجر بالإطلاق ، فالمعنى الذى ذكرنا فيه موجود هنا ، وقياساً للمخبر الفضولى على ما إذا كان رسول المولى . وكذلك إذا أخبر الوكيل بأن الموكل عزله أو أخبرت البكر بأن وليها[1] زوجها فسكت أو أخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه ، فأبو حنيفة يقول فى هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر إذا نشأ[2] الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر والعزل ، ويلزمها النكاح إذا سكتت بعد العلم ، والكف عن طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم ، والدية إذا أعتق بعد العلم بالجناية . وخبر الفاسق لا يكون ملزماً لأن التوقف فى خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً ، بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل ، ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلاً يستعمله فى الإرسال إلى عبده ووكيله . فأما الفضولى فمتكلف لا حاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضا لأنه معه دليل يعتمده للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه ، فلهذا شرطنا العدالة فى الخبر فى هذا القسم ، ولا نشترط العدد لأن اشتراطها لأجل منازعة متحققة وذلك غير موجود هنا ، فإن كان المخبر هنا فاسقين فقد قال[3] بعضهم يثبت بخبرهما لوجود أحد الشرطين[4] . وقال بعضهم لا يثبت لأن خبر الفاسقين لا يصلح للإلزام

(١) وفى العثمانية : بأن الولى .

(٢) وفى العثمانية والهندية : إذا أنشأ .

(٣) وفى العثمانية : فقال بعضهم .

(٤) وفى العثمانية : الشطرين

لخبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد فى إخبار العدول فى الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال فى الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستووا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يترجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثنى من العدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضا : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعا لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمعروف نوعان : من كان معروفا بالفقه والرأى فى الاجتهاد[1] ، ومن كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعرى وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

---

(١) وفى العثمانية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفاً له ، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفاً للقياس[1] يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكنا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولاً به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ماقضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبى عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل[2] قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأنا لا نعلم[3] يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص كالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسماع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسماع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة

---

(١) لفظ (للقياس) ساقط من العثمانية والهندية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : من أجل .
(٣) وفى العثمانية والهندية : لأنه لايعلم .

طويلة فى الحضر والسفر ، فإن أبا هريرة ممن لايشك أحد فى عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له : « زُرْ غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا » وكذلك فى حسن حفظه وضبطه ، فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك على ما روى عنه أنه قال : يزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية وإنى كنت أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطنى والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم ، فكنت أحضر إذا غابوا ، وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتى فيضمها إليه ثم لا ينساها » فبسطت بردة كانت على فأفاض فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته ثم ضممتها إلى صدرى فما نسيت بعد ذلك شيئا . ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رضى الله عنه ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس ، هذا ابن عباس رضى الله عنهما لما سمعه يروى : « توضئوا مما مسته النار » قال : أرأيت لو توضأت بماء سخن[1] أكنت تتوضأ منه ، أرأيت لو ادهن أهلك بدهن فادهنت به شاربك أكنت تتوضأ منه ! فقد رد خبره بالقياس ، حتى روى أن أبا هريرة قال [له[2]] : يا ابن أخى إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الأمثال . ولا يقال إنما رده باعتبار نص آخر عنده ، وهو ما روى أن النبى عليه السلام أتى بكتف مؤربة[3] فأكلها وصلى ولم يتوضأ ؛ لأنه لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا أعرض عن أقوى الحجتين ، أو كان سبيله أن يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ ، أو أن يخص اللحم من ذلك الخبر بهذا الحديث ، فحيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأى من بين الصحابة على وجه لا يبلغ درجة أبى هريرة فى الفقه ودرجته ، عرفنا أنه استجاز التأمل فى روايته إذا كان مخالفا للقياس . ولما سمعه يروى : « من حمل جنازة فليتوضأ » قال أيلزمنا الوضوء فى حمل عيدان يابسة ؟! ولما سمعت عائشة رضى الله عنها أن[4] أبا هريرة يروى أن ولد الزنا شر الثلاثة[5] . قالت : كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »

(١) وفى الهندية : سخين .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفى المغرب : وكتف مؤربة موفرة لم ينقص منها شىء . فى الحديث أنه عليه السلام أتى بكتف مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ .

(٤) لفظ « أن » ساقط من العثمانية والهندية .

(٥) أى الولد والوالدة — والده فى العثمانية .

وهذا عام دخله خصوص . وروى أن عائشة قالت لابن أخيها ألا تعجب[1] من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدها عاد لأحصاها ! وقال إبراهيم النخعي رضي الله عنه : كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون . وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بأمه أن تضع . وهذا نوع قياس . ولما بلغ عمر رضي الله عنه أن أبا هريرة يروى ما لا يعرف[2] قال : لتكفن عن هذا أو لألحقنك بجبال دوس . فلمكان ما اشتهر من السلف في هذا الباب قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به ، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به ، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأى فيه .

ولعل ظانا يظن أن في مقالتنا ازدراء به ومعاذ الله من ذلك ، فهو مقدم في العدالة والحفظ والضبط كما قررنا ، ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم ، والوقوف على كل معنى أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه أمر عظيم ، فقد أوتى جوامع الكلم على ما قال : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لى اختصاراً » ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة ، وعند قصور فهم السامع[3] ربما يذهب عليه بعض المراد ، وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه [لفظ[4]] رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلتوهم هذا القصور قلنا : إذا انسد باب الرأى فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح فلا بد من تركه ؛ لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . وبيان هذا في حديث المصراة فإن الأمر برد صاع من تمر مكان اللبن قل أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ؛ لأن تقدير الضمان في العدوانات بالمثل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع . وكذلك فيما يرويه سلمة بن المحبق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) وفي هامش العثمانية : فلو كان حديثه ثابتاً لما عارضت عائشة بآية مخصوصة لأنه يجوز تخصيص الباقى بخبر الواحد والمخصص قوله : « وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم » .

(٢) وفي العثمانية والهندية : يروى بعض ما لا يعرف .

(٣) وفي العثمانية والهندية : قصور فقه السامع .

(٤) زيادة من النسختين .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طاوعته فهى له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهى حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم فى الراوى إذا كان فقيها لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة فى روايته فكأنا سمعنا ذلك][1] من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ماروى عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروى حديثا إلا مرة واحده ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البُهْرُ والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا أو قريبا منه أو كلاما هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فبهذا تبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معانى كلامه كان عظيما عندهم فلهذا قلت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمدا رحمه الله ذكر عن أبى حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه فى مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبى هريرة فوق درجته ، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لانسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعنى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن المحبق ، ومعقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا العمل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين فى الرواية ؛ لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير فى أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى[1] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بعدالته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه ورودوا عنه . وكذلك ما اختلفوا فى قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكأنه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا فى حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبربوع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسُرّ به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابى بوال على عقبه[2] حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه فى الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثانى كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه فى هذه الرواية . وكأن عليا رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا فى ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه ، فاتفاقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه فى هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا فى حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

---

(١) وفى العثمانية والهندية : أنه مروى .

(٢) وفى الهندية : عقبيه .

ابن أبان رحمه الله مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح ، فإن ثبوته بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه فى اعتبار النفقة بالسكنى من حيث إن كل واحد منهما حق مالى مستحق بالنكاح .

فإن قيل : هذا إشارة إلى غير ماأشار إليه عمر ؛ فإنه لم يقل لا يقبل حديثها لعلمنا أنها أوهمت ، ولكن قال : لا ندع كتاب ربنا لأنا لا ندرى أصدقت أم كذبت . قلنا : فى قوله لا ندرى إشارة إلى هذا المعنى ؛ فإن قبول الرواية والعمل به ينبنى على ظهور رجحان جانب الصدق وهو بين أنه لم يظهر رجحان جانب الصدق فى روايتها والرأى يدل على خلاف روايتها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح ، وفى المعنى لافرق بين هذا وبين قوله لا تقبل روايتها ، بمنزلة القاضى يرد شهادة الفاسق بقوله ائت بشاهد آخر ائت بحجة[1] . ومن هذا النحو حديث سهل بن أبى حثمة[2] رضى الله عنه فى القسامة : « أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم ؟ » وحديث بسرة رضى الله عنها : « من مس ذكره فليتوضأ » وحديث أبى هريرة : « من أصبح جنباً فلا صوم له » وأما مالم يشتهر عندهم ولم يعارضوه بالرد فإن العمل به لايجب ولكن يجوز العمل به إذا وافق القياس ؛ لأن من كان من الصدر الأول فلعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر ؛ لأنه[3] فى زمان الغالب من أهله العدول على ماقال عليه السلام : « خير الناس قرنى الذى أنا فيهم ؛ ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فباعتبار الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره ، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته فى السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به ؛ لأن الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور ، ولم يوجب على القاضى القضاء ؛ لأنه كان فى القرن الثالث والغالب على أهله الصدق ، وأما فى زماننا رواية مثل هذا لا يكون مقبولا ، ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول العدول روايته ؛ لأن الفسق

(١) وفى العثمانية والهندية : ائت بالحجة .

(٢) سهل بن أبى حثمة (بمهملة ثم مثلثة فوقية) الأنصارى الأوسى ، شهد أحداً والحديبية ، روى عنه نافع بن جبير ، وبشير بن يسار ، وعروة ، وصالح بن خوات ، وجماعة من التجريد مختصرا .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لكونه .

غلب على أهل هذا الزمان ؛ ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته . فصار الحاصل أن الحكم فى رواية المشهور الذى لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق إلا أن يمنع منه مانع وهو أن يكون مخالفاً للقياس وأن الحكم فى رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف أو بعضهم روايته ، والله أعلم .

فصل فى بيان شرائط الراوى حدا وتفسيراً وحكماً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الشرائط أربعة : العقل ، والضبط ، والعدالة ، والإسلام .

أما اشتراط العقل : فلأن الخبر الذى يرويه كلام منظوم له معنى معلوم ، ولا بد من اشتراط العقل فى المتكلم من العباد ليكون قوله كلاماً معتبراً ، فالكلام المعتبر شرعاً ما يكون عن تمييز وبيان ، لا عن تلقين وهذيان ؛ ألا ترى أن من الطيور من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحناً لا كلاماً ، وكذلك إذا سمع من إنسان صوته بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاماً ، فعرفنا أن معنى الكلام فى الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الأعلام ، فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاماً صورة لا معنى ، بمنزلة مالو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لانعدام معنى الآدمى فيه . ثم التمييز الذى به يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون إلا بعد وجود العقل ، فكان العقل شرطاً فى المخبر ؛ لأن خبره أحد أنواع الكلام فلا يكون معتبراً إلا باعتبار عقله .

وأما الضبط : فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبط الراوى من حين يسمع إلى حين يروى[(١)] . فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذى به يصح أصل الكلام شرعاً .

وأما العدالة : فلأن الكلام فى خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعينا فى خبره لعينه ، وإنما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته ؛ لأن

---

(١) وفى العثمانية والهندية : إلى أن يروى .

الـكذب محظور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر مانعتقده محظوراً على انزجاره عن الـكذب الذى نعتقده محظوراً ، أو لـما كان منزجراً عن الـكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الـكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الـكذب فى خبره ؛ لأنه لـما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمته فالظاهر أنه لا يبالى من الـكذب مع اعتقاده حرمته ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعا ، فعرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لـكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا نتفاء تهمة الـكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شىء فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الـكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونـكم خبالا » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الـكتمان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه[1] بعد ما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لـكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوة بسبب باطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الـكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الـكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الـكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تـكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الـكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعا .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

---

(١) وفى الهندية : كتابهم .

القلب عند النظر فى الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى مايدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذى هو العقل يدل القلب على معرفة ماهو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل(١)] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو فى الحاصل عبارة عن الاختيار الذى يبتنى عليه المرء ما يأتى به وما يذر مما لا ينتهى إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً فى الآدمى باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضى من الزمان على الصبى إلى أن يبلغ صفة الكمال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك فى كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر فى حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبى قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمحض منفعة له . ثم خبره فى أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر العهدة عنه كما لا يجعل ولياً فى تصرفاته فى أمور الدنيا دفعاً لضرر العهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان فى الصحابة من سمع فى حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس فى ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شىء ، وإنما يكون ذلك فى الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

---

(١) زيادة من الهندية .

باعتدال حاله ظاهراً كما بينا . وصار الحاصل أن العاقل نوعان : من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التميز به بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص فى نفسه كالصبى قبل البلوغ والمعتوه الذى يعقل ، وعاقل هو كامل العقل وهو البالغ الذى لا آفة به ، فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون ، وتارة على نقصان العقل كما فى حق المعتوه ، فإذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلاً على كمال العقل الذى هو الباطن ، والمطلق من كل شىء يتناول الكامل منه ، فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على أنه يشترط كمال العقل فى ذلك .

فأما الضبط : فهو عبارة عن الأخذ بالجزم ، وتمامه فى الأخبار أن يسمع حق السماع ، ثم يفهم المعنى الذى أريد به ، ثم يحفظ ذلك [بجهده ، ثم يثبت على ذلك][1] بمحافظة حدوده ومراعاة حقوقه بتكراره إلى أن يؤدى إلى غيره ؛ لأن بدون السماع لا يتصور الفهم ، وبعد السماع إذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعاً مطلقاً بل يكون ذلك سماع صوت لا سماع كلام هو خبر ، وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الأداء كما تحمل ، ولا يتأتى ذلك إلا بحفظه والثبات على ذلك إلى أن يؤدى . ثم الأداء إنما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بهذا ؛ ولهذا لم يجوز أبو حنيفة رضى الله عنه أداء الشهادة لمن عرف خطه فى الصك ولا يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له أداء الشهادة . ثم الضبط نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة ، والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه ، وذلك لا يتأتى إلا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معانى اللغة وأصول أحكام الشرع ، ولهذا لم نقبل رواية من اشتدت غفلته إما خلقة أو مسامحة ومجازفة ؛ لأن الضبط ظاهرا لا يتم منه عادة ، وما يكون شرطا يراعى وجوده بصفة الكمال ؛ ولهذا لم تثبت السلف المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لا مدة الضبط باطنا ممن لم يعرف بالفقه ، على ما يروى عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبا الشعثاء ، روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) زيادة من العثمانية .

تزوج ميمونة وهو محرم ؛ قال عمرو فقلت لجابر : إن ابن شهاب أخبرنى عن يزيد بن الأصم[1] أن النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال . فقال : إنها كانت خالة ابن عباس وهو أعلم بحالها . فقلت : وقد كانت خالة يزيد بن الأصم أيضاً . فقال : أنى يجعل يزيد بن الأصم بوال على عقبه إلى ابن عباس ! فدل أن رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية الفقيه ، وهذا الترجيح ليس إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه ، وكأن المعنى فيه أن نقل الخبر بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، فمن لا يكون معروفاً بالفقه ربما يقصر فى أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه ؛ ولهذا قلنا إن المحافظة على اللفظ فى زماننا أولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس فى فهم المعنى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا ونقل القرآن صحيح ممن لا يفهم معناه ؟ قلنا : أصل النقل فى القرآن من أئمة الهدى الذين كانوا خير الورى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما نقلوا بعد تمام الضبط ، ثم من بعدهم إنما ينقل بعد جهد شديد يكون منه فى التعلم والحفظ واستدامة القراءة ، ولو وجد مثل ذلك فى الخبر لكنا نجوز نقله أيضاً ، مع أن الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وبهذا النص عرفنا انقطاع طمع الملحدين عن القرآن فصححنا النقل فيه ممن يكون ضابطاً له ظاهراً وإن كان لا يعرف معناه ، ومثل ذلك لا يوجد فى الأخبار فكان تمام الضبط فيها بما قلنا . مع أن هناك يتعلق بالنظم أحكام : منها حرمة القراءة على الجنب والحائض ، وجواز الصلاة بها فى قول بعض العلماء ، وكون النظم معجزاً . فأما فى الأخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام ، فتمام الضبط إنما يكون بالوقوف على ما هو المراد ، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم إذا لم يعرف الشاهد ما فى باطن[2] الكتاب ؛ لأن الضبط فى الشهادة شرط للأداء

---

(١) هو يزيد بن عمرو الأصم أبو عوف العامرى ابن أخت ميمونة ، عداده فى التابعين ، لكن روى عنه شيء يوهم صحبته ، توفى سنة ثلاث ومائة — من التجريد .

(٢) وفى الهندية : بطن الكتاب فى الموضعين .

والمقصود ما فى باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم[1] وأدومه صحبة وهو الصديق رضى الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلتم عن شىء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضى الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فهيهات ! وعد مع أهل الحديث فى هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبى حنيفة رضى الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهى إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى عليه المتكلم لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقد يتم ضبطه هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجد فى تأمل ذلك أيضا ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلا بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدراً يرجع إليه فى معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه فى الابتداء لم يسع له أن يجازف فى الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام فى ضبطه فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله فى الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر فى الروايات والشهادات جميعا : ألا ترى أن من شهر فى الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل فى الأسواق يتوقف فى شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهى الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة فى الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمى به الجادة ، وضده الجور ... يقال : طريق جائر إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة ...

(١) وفى العثمانية : ومن كان أكبر منهم . وفى الهندية : أكثر منهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً ؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر فى معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما[1] ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة فى حدود الدين .

وعلى هذه العدالة نبنى حكم رواية الخبر فى كونه حجة ؛ لأن ما تثبت به العدالة الظاهرة بمعارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزايله بعد ما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبى العاقل والمتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال فى كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلا فى الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصى إن أصر على ارتكاب شىء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغى أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً فى الشهادة ، إلا أن فى القول بهذا سد الباب أصلا فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن لله تعالى على العباد فى كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر عليهم القيام بحقهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر ، والحرج مدفوع ، وليس فى التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلهذا بنينا حكم العدالة على التحرز التأنى عما يعتقد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً فى اعتقاده ضالا ؛ لأنه بسبب الغلو فى طلب الحجة والتعمق فى اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب فى شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً فى تعاطيه بأن كان منزجراً عما يعتقد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

---

(١) وفى العثمانية والهندية : فيها .

لأجل عداوة ظاهرة تحمله على التقول عليه ، وهى عداوة بسبب باطل فتكون مبطلة للشهادة ؛ ولهذا قلنا : الرق والأنوثة والعمى لا تقدح فى العدالة أصلاً وإن كانت تمنع من قبول الشهادة أو تمكن نقصاناً فيها ؛ لأنه لا تأثير لهذه المعانى فى الحمل على ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه والعدالة تبتنى على ذلك ؛ ولهذا لم نجعل الفاسق والمستور عدلاً مطلقاً فى حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وإن كان لو قضى به القاضى نفذ ، ولا يجب القضاء بشهادة المستور قبل ظهور حاله . وقال الشافعى رحمه الله : ولما لم يكن خبر الفاسق والمستور حجة فخبر المجهول أحرى أن لا يكون حجة . وقلنا نحن : المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته ، فيكون خبره حجة على الوجه الذى قررنا .

وأما الإسلام : فهو عبارة عن شريعتنا ، وهو نوعان أيضاً : ظاهر ، وباطن . فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتهم شهادة وعبادة . والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والإقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه . فمن استوصف فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة ، وكذلك إن كان معتقداً لذلك كله . فقبل أن يستوصف هو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة . وقال فى الجامع الكبير : إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام فلم تصف فإنها تبين من زوجها . وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها ثم نحكم بفساد النكاح حين لم تحسن أن تصف ، وتجعل ذلك ردة منها . وقد استقصى بعض مشايخنا فى هذا فقالوا : ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكفى ما لم تكن عالمة بحقيقة ما تذكر ؛ لأن حفظ اللفظ غير حفظ(١) المعنى ؛ ألا ترى أن من يذكر أن محمدا رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا به ؛ فإن النصارى يزعمون أنهم يؤمنون بعيسى وعندهم أنه ولد الله فلا يكون ذلك منهم معرفة لعيسى الذى هو عبد الله ورسوله . ولكنا نقول : فى المصير إلى هذا الاستقصاء حرج بين ؛ فالناس يتفاوتون فى ذلك تفاوتا ظاهرا ، وأكثرهم لا يقدرون على أن يفسروا صفات الله تعالى وأسماءه على الحقيقة ، ولكن ذكر الوصف على الإجمال يكفى(٢)

(١) وفى الخزانة والهندية : معرفة .

(٢) كذا فى الخزانة والهندية ، وفى الأصل : [illegible] .

لثبوت الإيمان حقيقة ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الناس بذلك حتى قال للأعرابى الذى شهد برؤية الهلال : « أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ؟ » فقال : نعم . فقال : « الله أكبر يكفى المسلمين أحدهم » ولما سأله جبريل عن الإيمان والإسلام لأجل تعليم الناس معالم الدين بين ذلك على سبيل الإجمال . وكتاب الله يشهد بذلك ، قال تعالى : « فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن » وقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالاستيصاف على الإجمال ، وهذا لأن المطلق عند الاستيصاف يكون محمولا على الكامل كما هو الأصل ، وقد يعجز المرء عن إظهار ما يعتقده بعبارته فينبغى أن يكون الاستيصاف بذكر ذلك على وجه استفهام المخاطب أنه هل يعتقد كذا وكذا ، فإذا قال نعم كان مؤمناً حقيقة ، وإن كان قال لا أعرف ما تقول أو لا أعتقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره ، وكذلك من ظهر منه أمارات المعرفة نحو أداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين فإن ذلك يقوم مقام الوصف فى الحكم بإيمانه مطلقاً ، قال عليه السلام « إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعات فاشهدوا له بالإيمان » ولا يختلف ما ذكرنا بالرق والحرية والذكورة والأنوثة والعمى والبصر ، فلهذا جعلنا خبر هؤلاء فى كونه حجة فى الأحكام الشرعية بصفة واحدة ؛ لأن الشرائط التى يبتنى عليها وجوب قبول الخبر يتحقق فى الكل . أما العبد فلا شك فى استجماع هذه الشرائط فيه وإن لم يكن من أهل الشهادة لأن الأهلية للشهادة تبتنى على الأهلية للولاية على الغير والرق ينفى هذه الولاية ، وهذا لأن الشهادة تنفيذ القول على الغير وذلك ينعدم فى الخبر من وجهين : أحدهما أن المخبر لا يلزم أحداً شيئاً ولكن السامع إنما يلتزم باعتقاده أن المخبر عنه مفترض الطاعة [فإذا ترجح جانب الصدق فى خبر المخبر ضاهى ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة[1]] فى اعتقاده فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده ، كالقاضى يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده هذه الأمانة لا بإلزام الشاهد إياه ، فإن كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى . وبيان هذا أن قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بقراءة » ليس فى ظاهره إلزام أحد شيئاً بل بيان صفة تتأدى به الصلاة إذا أرادها ، بمنزلة قول

---

(١) هذه العبارة من قوله فإذا ترجح إلى الطاعة زيدت من العثمانية ولم تكن موجودة فى الهندية والأحدية .

القائل[1] لاخياطة إلا بالإبرة . والثانى أن المخبر يلتزم أولاً ثم يتعدى حكم اللزوم إلى غيره من السامعين ، فأما الشاهد فإنه يلزم غيره ابتداء ؛ ولهذا جعلنا العبد بمنزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو الشهادة على رؤية هلال رمضان . ثم قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد خبره بأن مولاه أذن له . وسلمان رضى الله عنه حين كان عبداً أتاه بصدقة فاعتمد خبره وأمر أصحابه بالأكل ، ثم أتاه بهدية فاعتمد خبره وأكل منه . وكان يعتمد خبر بريرة رضى الله عنها قبل أن تعتق وبعد عتقها ، فدل أن المملوك فى حكم قبول الخبر كالحر وأن الأنثى فى ذلك كالذكر وإن تفاوتا فى حكم الشهادة ؛ لأنه يشترط العدد فى النساء لثبوت معنى الشهادة ، وفى باب الخبر العدد ليس بشرط فكما فارق الشهادة الخبر فى اشتراط أصل العدد فكذلك فى اشتراط العدد فى النساء ؛ ألا ترى أن الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكل عليهم من أمر الدين ويعتمدون خبرهن . وقال رسول الله عليه السلام « تأخذون ثلثى دينكم من عائشة » وأما العمى فإنه لا يؤثر فى الخبر لأنه لا يقدح فى العدالة ؛ ألا ترى أنه قد كان فى الرسل من ابتلى بذلك كشعيب ويعقوب ، وكان فى الصحابة من ابتلى به كابن أم مكتوم وعتبان بن مالك رضى الله عنهما ، وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر وواثلة بن الأسقع رضى الله عنهم ، والأخبار المروية عنهم مقبولة ، ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ فى ذلك أنهم رووا فى حالة البصر أم بعد العمى . وهذا بخلاف الشهادة فإن شهادتهم إنما لا تقبل لحاجة الشاهد إلى تمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الأداء وهذا التمييز من البصير يكون بالمعاينة . ومن الأعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه فى جنس الشهود . وفى رواية الخبر لاحاجة إلى هذا التمييز فكان الأعمى والبصير فيه سواء . المحدود فى القذف بعد التوبة فى رواية الخبر كغيره فى ظاهر المذهب ، فإن أبا بكرة رضى الله عنه مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ فى خبره أنه روى بعد ما أقيم عليه الحد أم قبله . بخلاف

(١) وفى العثمانية : قول القائل .

الشهادة فإن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ، ورواية الخبر ليست فى معنى الشهادة ، ألا ترى أنه لا شهادة للنساء فى الحدود أصلاً ، وروايتهن فى باب الحدود كرواية الرجال ، وفى رواية الحسن عن أبى حنيفة رضى الله عنهما أنه لا يكون المحدود فى القذف مقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص ، قال تعالى : « فأولئك عند الله هم الكاذبون » والمحكوم بالكذب فيما يرجع إلى التعاطى لا يكون عدلاً ، ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقاً كما بينا .

فصل فى بيان ضبط المتن[1] والنقل بالمعنى

قال بعض أهل الحديث : مراعاة اللفظ فى الرواية واجب على وجه لا يجوز النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال ، وذلك منقول عن ابن سيرين . قال بعض أهل النظر : قول الصحابى على سبيل الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأفعاله لا يكون حجة بل يجب طلب لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك الباب حتى يصح الاحتجاج به ، وهذا قول مهجور . وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ فى النقل أولى ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره فى آخر الفصل . وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبى والنخعى . فأما من لم يجوز ذلك استدل بقوله عليه السلام : « نضّر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » فقد أمر بمراعاة اللفظ فى النقل ، وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس فى الفقه والفهم ، واعتبار هذا المعنى يوجب الحجر عاما عن تبديل اللفظ بلفظ آخر ؛ وهذا لأن النبى صلى الله عليه وسلم أوتى من جوامع الكلم والفصاحة فى البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره ، فى التبديل بعبارة أخرى لا يؤمن التحريف أو الزيادة والنقصان فيما كان مراداً له . وحجتنا فى ذلك ما اشتهر من قول الصحابة : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا ، ولا يمتنع أحد من قبول ذلك إلا من هو متعنت . وروينا عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان إذا روى حديثاً قال : نحو هذا أو قريباً منه

---

(١) المتن هو الأصل الذى نقل عن رسول الله ، والحديث هو الإسناد إلى رسول الله . هامش العثمانية .

أو كلاماً هذا معناه ، وكان أنس رضى الله عنه إذا روى حديثاً قال فى آخره أو كما قال رسول الله عليه السلام ، فدل أن النقل بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، وكذلك العلماء بعدهم يذكرون فى تصانيفهم : بلغنا نحواً من ذلك . وهذا لأن نظم الحديث ليس بمعجز والمطلوب منه مايتعلق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلق بصورة النظم ، وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به فإذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممتثلاً لما أمر به من النقل لا مرتكباً للحرام ، وإنما يعتبر النظم فى نقل القرآن لأنه معجز مع أنه قد ثبت أيضاً فيه نوع رخصة ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ماأشار إليه فى قوله : « أنزل القرآن على سبعة أحرف » إلا أن فى ذلك رخصة من حيث الإسقاط ، وهذا من حيث التخفيف والتيسير ، ومعنى الرخصة يتحقق بالطريقين[1] كما تقدم بيانه .

إذا عرفنا هذا فنقول : الخبر إما أن يكون محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن ، أو يكون ظاهراً معلوم المعنى بظاهره على احتمال شىء آخر كالعام الذى يحتمل الخصوص والحقيقة التى تحتمل المجاز ، أو يكون مشكلا ، أو يكون مشتركاً يعرف المراد بالتأويل ، أو يكون مجملا لا يعرف المراد به إلا ببيان ، أو يكون متشابهاً ، أو يكون من جوامع الكلم .

فأما المحكم يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالما بوجوه اللغة ؛ لأن المراد به معلوم حقيقة ، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا تتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان . فأما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة ؛ لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لم يؤمن إذا كساه عبارة أخرى أن لا تكون تلك العبارة فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى وإن كان ذلك هو المراد به[2] ، ولعل العبارة التى يروى بها تكون أعم من تلك العبارة لجهله بالفرق بين الخاص والعام ، فإذا كان عالما بفقه الشريعة يقع الأمن عن هذا التقصير منه عند تغيير العبارة فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعى والشعبى رحمهم الله .

(١) أى طريق الإسقاط وطريق التخفيف ؛ لأن الرخصة على نوعين : إسقاط وتخفيف . نظيره الصوم والصلاة فى حق المسافر — هامش العثمانية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وإن ذلك كان هو المراد به .

فأما المشكل والمشترك لا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلاً ؛ لأن المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل ، والتأويل يكون بنوع من الرأى كالقياس فلا يكون حجة على غيره .

وأما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لأنه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر ، والمتشابه كذلك لأنا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى . وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام : « الخراج بالضمان » وقوله عليه السلام : « العجماء جبار » وما أشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذى ذكرنا فى الظاهر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه لا يجوز ذلك لأن النبى عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى أنه قال : « أوتيت جوامع الكلم » : أى خصصت بذلك فلا يقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ، ولكن كل مكلف بما فى وسعه ، وفى وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين ، وإذا نقله إلى عبارته[1] لم يؤمن القصور فى المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور فى النظم الذى هو من جوامع الكلم ، وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « ثم أداها كما سمعها » .

فصل فى بيان الضبط بالكتابة والخط

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتابة نوعان : تذكرة ، وإمام . فالتذكرة هو أن ينظر فى المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعاً له ، والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوباً بخطه أو بخط غيره ، وذلك الخط معروف أو مجهول ؛ لأنه إنما ينقل ما يحفظ غير أن النظر فى الكتاب كان مذكراً له فلا يكون دون التفكر ، ولو تفكر فتذكر جاز له أن يروى ويكون خبره حجة فكذلك إذا نظر فى الكتاب فتذكر ، ولهذا المقصود ندب إلى الكتاب على ما جاء فى الحديث : « قيدوا العلم بالكتاب » وقال إبراهيم : كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم أبيح لهم الكتابة لما حدث بهم من الكسل ، ولأن النسيان مركب فى الإنسان لا يمكنه أن يحفظ نفسه منه إلا ما كان خاصا لرسول الله عليه السلام بقوله : « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء

(١) وفى الهندية : بعبارته

بالله » ولهذا الاستثناء وقع لرسول الله عليه السلام تردد فى قراءته سورة المؤمنين فى صلاة الفجر حتى قال لأبى رضى الله عنه : « هلا ذكرتنى » فثبت أن النسيان مما لا يستطاع الامتناع منه إلا بحرج بين والحرج مدفوع ، وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق التذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ ، وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام .

وأما النوع الثانى فهو أن لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط ، وذلك يكون فى فصول ثلاثة : رواية الحديث ، والقاضى يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه من غير أن يتذكر الحادثة ، والشاهد يرى خطه فى الصك ولا يتذكر الحادثة . فأبو حنيفة رحمه الله أخذ فى الفصول الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر ؛ لأن النظر فى الكتاب لمعرفة القلب كالنظر فى المرآة للرؤية بالعين ثم النظر فى المرآة إذا لم تفده[1] إدراكا لا يكون معتبراً ، فالنظر فى الكتاب إذا لم يفده تذكرا يكون هدراً ، وهذا لأن الرواية والشهادة ونفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط فصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر ، وما كان الفساد فى سائر الأديان إلا بالاعتماد على الصور بدون المعنى . وروى بشر بن الوليد عن أبى يوسف رحمهما الله أن فى السجل ورواية الأثر يجوز له أن يعتمد الخط وإن لم يتذكر به وفى الصك لا يجوز له ذلك . وروى ابن رستم عن محمد رحمهما الله أن ذلك جائز فى الفصول كلها ، وما ذهبنا إليه رخصة للتيسير على الناس . ثم هذه الرخصة تتنوع أنواعا : إما أن يكون الكتاب بخطه ، أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه ، أو بخط رجل معروف غير ثقة أو غير موقع ، أو بخط مجهول . أما أبو يوسف رحمه الله فقال : السجل يكون فى خريطة القاضى مختوما بختمه وكان فى يده أيضا فباعتبار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان ، والقاضى مأمور باتباع الظاهر فى القضاء فله أن يعتمد السجل فى ذلك . وكذلك كتاب المحدث إذا كان فى يده ، وإن لم يكن السجل فى يد القاضى فليس له أن يعتمده لأن التزوير والتغيير فيه عادة لما يتنى عليه من المظالم والخصومات ، ومثله فى كتاب

(١) وكان فى الأصل : كالمرآة إذا لم تمده . والزيادة من النسختين .

الحديث ليس بعادة فلا فرق فيه بين أن يكون فى يده أو فى يد أمين آخر لم يظهر منه خيانة فى مثله ، وأما الصك فيكون بيد الخصم فلا يقع الأمن فيه عن التغيير والتزوير حتى إذا كان فى يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب فى السجل . والحاصل أنه بنى هذه الرخصة على ما يوقع الأمن عن التغيير والتبديل عادة ، ومحمد رحمه الله أثبت الرخصة فى الصك أيضاً وإن لم يكن فى يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة له ؛ لأن الباقى بعد ذلك توهم التغيير وله أثر بين يوقف عليه ، فإذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده ، فأما إذا وجد الكتاب بخط بين وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثق[1] به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط فلان كذا لا يزيد على ذلك ، ثم إن كان ذلك الخط منفرداً ليس معه شىء آخر فإنه لا يكون حجة ، وإن كان معه غيره فذلك يوقع الأمن عن التزوير بطريق العادة فيجوز اعتماده على وجه الرخصة [وهذا فى الأخبار خاصة][2] فأما فى الشهادة والقضاء فلا ؛ لأن ذلك من مظالم العباد يعتبر فيه من الاستقصاء مالا يعتبر فى رواية الأخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه ، قال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » . وقال عليه السلام للشاهد : « إذا رأيت مثل هذا الشمس فاشهد وإلا فدع » .

فصل فى بيان وجوه الانقطاع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الانقطاع نوعان : انقطاع صورة ، وانقطاع معنى . أما صورة الانقطاع صورة ففى المراسيل من الأخبار ، ولا خلاف بين العلماء فى مراسيل الصحابة رضى الله عنهم أنها حجة ؛ لأنهم صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما يروونه عن رسول الله عليه السلام مطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم ، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة ، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضى الله عنهما بقوله : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً ، ولكنا لا نكذب .

(١) وفى العثمانية والهندية : موثوق .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

فأما مراسيل القرن الثانى والثالث حجة فى قول علمائنا رحمهم الله . وقال الشافعى لا يكون حجة إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة ، أو اشتهر العمل به من السلف ، أو اتصل من وجه آخر . قال : ولهذا جعلت مراسيل سعيد بن المسيب حجة لأنى اتبعتها فوجدتها مسانيد . احتج فى ذلك فقال : الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف فى الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف فى الراوى إذا كان غير معلوم الأصل فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية وإعلامه بالإشارة إليه فى حياته وبذكر اسمه ونسبه بعد وفاته ، فإذا لم يذكره أصلاً فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله ، والحجة فى الخبر باتصاله برسول الله عليه السلام فبعد الانقطاع لا يكون حجة . ولا يقال إن رواية العدل عنه تكون تعديلا له وإن لم يذكر اسمه ، لأن طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد ، وقد يكون الواحد عدلاً عند إنسان ، مجروحاً عند غيره بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه ؛ ألا ترى أن شهود الفرع إذا شهدوا على شهادة الأصول من غير ذكرهم فى شهادتهم لا تكون شهادتهم حجة لهذا المعنى ؛ يوضحه أنه قد كان فيهم من يروى عمن هو مجروح عنده على ما قال الشعبى رحمه الله : حدثنى الحارث وكان والله كذابا . فعرفنا أن بروايته عنه لا يثبت فيه ما يشترط فى الراوى فيكون خبره حجة ؛ ولأن الناس تكلفوا بحفظ الأسانيد فى باب الأخبار ، فلو كانت الحجة تقوم بالمراسيل[1] لكان تكلفهم اشتغالاً بما لا يفيد فيبعد أن يقال اجتمع الناس على ما ليس بمفيد . ولكنا نقول : الدلائل التى دلت على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل من الأخبار حجة . ثم قد ظهر الإرسال من الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم ظهوراً لا ينكره إلا متعنت . أما من الصحابة فبيانه فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من أصبح جنبا فلا صوم له » ، ولما أنكرت ذلك عائشة رضى الله عنها قال هى أعلم حدثنى به الفضل بن عباس رضى الله عنهما ، فقد أرسل الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير سماع منه ، وقيل إن ابن عباس ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بضعة عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسلا وإنما كان ذلك سماعا من غير

---

(١) وفى العثمانية والهندية : بالمرسل .

رسول الله عليه السلام ، حتى روى أن النبي عليه السلام كان يلبي حتى رمى جمرة العقبة يوم النحر وإنما سمع ذلك من أخيه الفضل ونعمان بن بشير رضي الله عنهم ، ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً وهو قوله عليه السلام « إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلحت سائر جسده ، وإذا فسدت فسد سائر جسده ألا وهي القلب » ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلاً ، والحسن وسعيد ابن المسيب رضي الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كان كثيراً ما يروون مرسلاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قيل أكثر ما رواه سعيد بن المسيب مرسلاً إنما سمعه من عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقال الحسن : كنت إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً . وقال ابن سيرين رضي الله عنه : ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة(١) فقال الأعمش : قلت لإبراهيم إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله فأسنده لي ، فقال : إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو ذاك ، وإذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد ؛ ولهذا قال عيسى بن أبان : المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث [بأن سمعه(٢)] بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام ، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الأمر عنده على وجه لا يبقى له فيه شبهة فيذكره مسنداً على قصد أن يحمله من يحمل عنه .

فإن قيل : فعلى هذا ينبغي أن يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بين الأخبار بالمشهور عندكم . قلنا : إنما لم يجز ذلك(٣) لأن قوة المرسل من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد فيكون نظير قوة تثبت بطريق القياس والنسخ بمثله لا يجوز . ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلاً ، أما إن كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم أو باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم أن المرسل حجة كالمسند ، والأول باطل فإن من يستجيز الرواية عمن يعرفه غير عدل بهذه الصفة لا يعتمد روايته مرسلاً ولا مسنداً ، ولا يجوز أن يظن بهم هذا ، والثاني باطل لأنه قول بأنهم كتموا موضع

(١) أي صار الكذب فاشيا — هامش العثمانية .
(٢) زيادة من العثمانية .
(٣) وفي العثمانية والهندية : لم نجوز ذلك .

الحجة بترك الإسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه ، فتعين الثالث وهو أنهم اعتقدوا أن المرسل حجة كالمسند وكفى باتفاقهم حجة . وقال الشافعي في بعض كتبه إنما أرسلوا ليطلب ذلك في المسند : وهذا كلام فاسد ؛ لأنه إما أن يقال لم يكن عندهم إسناد ذلك أو كان ولم يذكروا ، والأول باطل لأن فيه قولاً بأنهم تخرصوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يجوز ذلك[1] لمن هو دونهم فكيف بهم ؟ والثاني باطل لأنه إذا كان عندهم الإسناد وقد علموا أن الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه إلا القصد إلى إتعاب النفس بالطلب . ولو قال من أنكر الاحتجاج بخبر الواحد إنهم إنما رووا ذلك ليطلب ذلك في التواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا ؟ يقرره أن المفتي إذا قال للمستفتي قضى رسول الله في هذه الحادثة بكذا كان عليه أن يعمل به ، وإن لم يذكر له إسناداً فكذلك إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا . ولو قال روى فلان عن فلان قبل ذلك منه وإن لم يقل حدثني ولا سمعته منه ، وهذا في معنى الإرسال . فإن قال : إنما نجيزه على هذا الوجه عمن لقي فيحمل مطلق كلامه على المسموع منه . قلنا : لما جاز حمل كلامه على هذا وإن لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك يجوز حمل كلامه عند الإرسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به ، وهذا لأنه لا طريق لنا إلى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم يدركه إلا بالسماع ممن أدركه وإذا كان من أدركه عدلاً ثقة فإنه لا يروي عنه مطلقاً ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه فبروايته عنه يثبت لنا استجماع الشرائط ؛ ألا ترى أنه لو أسند الرواية إليه يثبت استجماع الشرائط فيه بروايته عنه فكذلك إذا أرسله بل أولى ؛ لأنه إذا أسند إليه فإنما شهد عليه بأنه روى ذلك ، فإذا أرسل فإنما يشهد على رسول الله أنه قال ذلك ، ومن علم أنه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله بالباطل فكيف يظن أن يستجيز الشهادة على رسول الله بالباطل مع قوله عليه السلام : « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » يوضحه أن القاضي إذا كتب سجلاً فيه قضاؤه في حادثة وأشهد على ذلك كان ذلك حجة وإن لم يبين اسم الشهود في السجل وما كان ذلك إلا بهذا الطريق ، وهذا بخلاف الشهود على شهادة الغير : لأن العلماء

(١) وفي العثمانية والهندية : هذا .

مختلفون فى أن عند الرجوع هل يجب الضمان على شهود الأصل أم لا فلعل القاضى ممن يرى تضمينهم فلا يتمكن من القضاء به إذا لم يكونوا معلومين عنده ومثل هذا لا يتحقق فى باب الأخبار مع أن شاهد الفرع ينوب عن شاهد الأصل فى نقل شهادته ؛ ألا ترى أنه لو أشهد قوماً على شهادته فسمعه آخرون لم يكن لهم أن يشهدوا على شهادته بخلاف رواية الأخبار ، وإذا كان الفرعى يعبر عن الأصل بشهادته لم يجد بدا من ذكره ليكون معبراً ؛ ألا ترى أنه لو قال : أشهد عن فلان لم يكن ذلك مقبولاً . وهنا لو قال أروى عن فلان كان مقبولاً منه . ثم اشتغال الناس بالإسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الحديث من وجوه ، وذلك لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة ، فكذلك اشتغالهم بالإسناد لا يكون دليلاً على أن المرسل لا يكون حجة .

فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخى رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار ، وكان يقول : من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلاً . للمعنى الذى ذكرنا . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : من اشتهر فى الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلاً ومسنداً . وإنما يعنى به محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم ، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقاً وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفاً إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه . وأصح الأقاويل فى هذا ما قاله أبو بكر الرازى رضى الله عنه أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقاً عمن ليس بعدل ثقة ، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروى إلا عمن هو عدل ثقة لأن النبى عليه السلام شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافهم ، وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب ، فلا تثبت عدالة من كان فى زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروى إلا عن عدل . وإلى نحو هذا أشار عروة بن الزبير رضى الله عنهما حين روى لعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » فقال : أتشهد به على رسول الله عليه السلام ؟ قال : نعم فما يمنعنى من ذلك وقد أخبرنى به العدل الرضا . فقبل عمر بن عبد العزيز روايته .

واختلف أصحاب الحديث في منقطع من وجه متصل من وجه آخر . فنهم من قال سقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع من وجه ، وكأن هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوي الفرع عن تسمية راوي الأصل دليل الجرح فيه ، وإذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب الجرح ، وأكثرهم على أن هذا يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد والطريق الآخر الذي هو منقطع يحمل كأن ليس ؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوي وحاله أصلا ، وفي الطريق المتصل بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق .

فأما النوع الثاني وهو الانقطاع معنى ينقسم قسمين : إما أن يكون ذلك المعنى بدليل معارض ، أو نقصان في حال الراوي يثبت به الانقطاع . فأما القسم الأول وهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه : إما أن يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، أو لسنة مشهورة عن رسول الله ، أو يكون حديثا شاذا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته ، أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحاجة بذلك الحديث .

فأما الوجه الأول وهو ما إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا ولا حجة للعمل به عاما كانت الآية أو خاصا نصا أو ظاهراً عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء ، وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي ، وقد بينا هذا ، والدليل في ذلك قوله عليه السلام : « كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وكتاب الله أحق[1] » والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله تعالى فإن عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى ، وبالإجماع من الأحكام ما هو ثابت بخبر الواحد والقياس وإن كان لا يوجد ذلك في كتاب الله تعالى ، فعرفنا أن المراد ما يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ، وذلك

(١) كذا في الاصل والظاهر أن قوله (أن يتبع) أو نحوه سقط من الأصل بعد أحق . والله أعلم .

تنصيص على أن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود . وقال عليه السلام : « تكثر الأحاديث لكم بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى ، وما خالفه فردوه واعلموا أنى منه برىء » ولأن الكتاب متيقن به .وفى اتصال الخبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة فعند تعذر الأخذ بهما لابد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة ، والعام والخاص فى هذا سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وكذلك النص والظاهر سواء ؛ لأن المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى ، ثم قوام المعنى بالمتن فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولاً إلى أن يجىء إلى المعنى ، ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر فى المتن على خبر الواحد ، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلا ظاهراً على الزيافة فيه ؛ ولهذا لم يقبل علماؤنا خبر الوضوء من مس الذكر لأنه[1] مخالف للكتاب ؛ فإن الله تعالى قال « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » : يعنى الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فالحديث الذى يجعل مسه حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لما فى الكتاب ؛ لأن الفعل الذى هو حدث لا يكون تطهراً .

وكذلك لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس فى أن لا نفقة للمبتونة لأنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجْدِكم » ولا خلاف أن المراد وأنفقوا عليهن من وجدكم ، فالمراد الحائل فإنه عطف عليه قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه مخالف للكتاب من أوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ، وقوله : « واستشهدوا » أمر بفعل هو مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كلْ يكون مجملا فيما يرجع إلى بيان المأكول فيكون ما بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهاد رجلين فإن لم يكونا فرجل وامرأتان ، كقول القائل كل طعام كذا

(١) وفى الثمانية : لكونه مخالفاً .

فإن لم يكن فكذا ، أو أذنت لك أن تعامل فلاناً فإن لم يكن ففلاناً ، يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالأمر والإذن ، وإذا ثبت أن جميع ما هو المذكور فى الآية كان خبر القضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا ؛ يقرره قوله تعالى : « ذلك أدنى ألا ترتابوا » فقد نص على أن أدنى ما تنتفى به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفى به الريبة ؛ ولأنه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثانى بعد شهادة الشاهد الواحد إلى استشهاد امرأتين مع أن حضور النساء مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف العادة وقد أمرن بالقرار فى البيوت شرعاً فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة لما نقل الحكم إلى استشهاد امرأتين وهو خلاف المعتاد مع تمكن المدعى من إتمام حجته بيمينه . وبمثل هذا الطريق جعلنا شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض حجة ؛ لأن الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم إلى استشهاد ذميين بقوله تعالى : « أو آخران من غيركم » مع أن حضور أهل الذمة مجالس القضاة لأداء الشهادة خلاف المعتاد ، فذلك دليل ظاهر على أن الحجة تقوم بشهادتهم فى الجملة . وهو دليل أيضاً على رد خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه نقل الحكم إلى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعى حجة لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة ، وذكر فى الآية يمين الشاهدين ظاهراً عند الريبة مع أن ذلك ليس بحجة اليوم لأحد [النسخ][1] ؛ فلو كان بيمين المدعى تنتفى الريبة أو تتم الحجة لكان الأولى ذكر يمينه عند الحاجة . فبهذه الوجوه يتبين أن خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل به لهذا ، وكذلك الغريب من أخبار الآحاد إذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع فى حكم العمل به ؛ لأن ما يكون متواترا من السنة أو مستفيضاً أو مجمعاً عليه فهو بمنزلة الكتاب فى ثبوت علم اليقين به ، وما فيه شبهة فهو مردود فى مقابلة اليقين ، وكذلك المشهور من السنة فإنه أقوى من الغريب لكونه أبعد عن موضع الشبهة ؛ ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب ، فالضعيف لا يظهر فى مقابلة القوى .

(١) زيادة من المصرية .

ولهذا لم يعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » من وجهين : أحدهما أن فى هذا الحديث بيان أن اليمين فى جانب المنكر دون المدعى ، والثانى أن فيه بيان أنه لا يجمع بين اليمين والبينة فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال ؛ ولهذا الأصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى بيع الرطب بالتمر أن النبى عليه السلام قال : « أينتقص إذا جف ؟ » قالوا : نعم . قال : « فلا إذاً » لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام . « التمر بالتمر مثل بمثل » من وجهين : أحدهما أن فيها اشتراط المماثلة فى الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة فى أعدل الأحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة ، والثانى أنه جعل فضلا يظهر بالكيل هو الحرام فى السنة المشهورة فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه رباً حراماً يكون مخالفاً لذلك الحكم ؛ إلا أن أبا يوسف ومحمداً قالا : السنة المشهورة لا تتناول الرطب لأن مطلق اسم التمر لا يتناوله ، بدليل أن من حلف لا يأكل تمراً فأكل رطباً لم يحنث ، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمراً لم يحنث ، فإذا لم تتناوله السنة المشهورة وجب إثبات الحكم فيه بالخبر الآخر . وأبو حنيفة قال : التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها إلى أن تدرك وما يختلف عليه أحوال وأوصاف حسب ما يكون على الآدمى لا يتبدل به اسم العين ، وفى الأيمان تترك الحقائق لدلالة العرف ، واليمين تتقيد[١] بوصف فى العين إذا كان داعياً إلى اليمين . ففى هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير ، وصيانة للدين بليغة ؛ فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة ، فإن قوماً جعلوها أصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله عليه السلام ومع أنها لا توجب علم اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا فى الأهواء والبدع ، بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه لما لم يجوز العمل به احتاج إلى القياس ليعمل به وفيه أنواع من الشبهة ، أو إلى استصحاب الحال وهو ليس

---

(٣) وفى الهندية : تنعقد .

بحجة أصلا وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة يكون فتحاً لباب الآحاد[1] وجعل ما هو غير متيقن به أصلا ، ثم تخريج[2] ما فيه التيقن عليه يكون فتحاً لباب الأهواء والبدع وكل واحد منهما زيف مردود ، وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله من إنزال كل حجة منزلتها ؛ فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الآحاد مما لم يشتهر ، فما كان منه موافقاً للمشهور قبلوه ، وما لم يجدوا فى الكتاب ولا فى السنة المشهورة له ذكراً قبلوه أيضاً وأوجبوا العمل به ، وما كان مخالفا لهما ردوه ، على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوه فى شىء من الأخبار وصاروا حينئذ إلى القياس فى معرفة حكمه لتحقق الحاجة إليه .

وأما القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف ؛ لأن صاحب الشرع كان مأمورا بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه ، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم ، فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم ، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة ، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ ؛ ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم ، فلو كان ثابتا فى المتقدمين لاشتهر أيضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته ؛ ولهذا لم نقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان إذا لم يكن بالسماء علة ، ولم يقبل قول الوصى فيما يدعى من إنفاق مال عظيم على اليتيم فى مدة يسيرة ، وإن كان ذلك محتملا لأن الظاهر يكذبه فى ذلك ، وعلى هذا الأصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر ، لأن بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته ، فالقول بأن النبى عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه المحال ، وكذلك خبر الوضوء مما مسته النار ...

(١) كذا فى الأصل وفى الهندية لباب الإلحاد ولعل الصواب لباب الإلحاد ، والله أعلم .

(٢) كذا فى العثمانية : وكان فى الأصل : تخريج ما فيه التيقن وفى الهندية : تخريج ما فيه المتيقن .

الوضوء من حمل الجنازة ، وعلى هـذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية ، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته .

فإن قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر ، وعلى وجوب المضمضة والاستنشاق فى الجنابة وهو خبر الواحـد فيما تعم به البلوى . قلنا : لأنه قد اشتهر أن النبي عليه السلام فعله وأمر بفعله ، فأما الوجوب حكم آخر سوى الفعل وذلك ممـا يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم ، فإنمـا قبلنا خبر الواحد فى هذا الحـكم فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض .

وأما القسم الرابع وهو مالم تجر الحاجة به بين الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم فى الحـكم فإنه زيف ؛ لأنهم الأصول فى نقل الدين لا يتهمون بالـكتمان ، ولا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة ، فإذا ظهر منهم الاختلاف فى الحـكم وجرت المحاجة بينهم فيه بالرأى والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأى ، فـكان إعراض الـكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو هو منسوخ ، وذلك نحو ما روى « الطلاق بالرجال والعدة بالنساء » فإن الـكبار من الصحابة اختلفوا فى هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فعرفنا أنه غير ثابت أو مؤول ، والمراد به أن إيقاع الطلاق إلى الرجال . وكذلك ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ابتغوا فى أموال اليتامى خيراً كيلا تأكلها الصدقة » فإن الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكاة فى مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فعرفنا أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه بظهور الاختلاف ، ففى الانتقاد بالوجهين الأولين تظهر الزيافة معنى للمقابلة ، بمنزلة نقد البلد إذا قوبل بنقد أجود منه تظهر الزيافة فيه ، وفى الانتقاد بالوجهين الآخرين إظهار الزيافة معنى من حيث إنه تقوى فيه شبهة الانقطاع ، بمنزلة نقد تبين فيه زيادة غش على ما هو فى

النقد المعهود فيصير زيفاً مردوداً من هذا الوجه . والشافعي أعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في المرسل فترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دأبه ودأبنا ، فإنه يبنى على الظاهر أكثر الأحكام ، وعلماؤنا يبنون الفقه على المعانى المؤثرة التي يتضح الحكم عند التأمل فيها .

وأما النوع الثاني وهو ما ينبني على نقصان حال الراوى فبيان ذلك في فصول . منها خبر المستور ، والفاسق ، والكافر ، والصبي ، والمعتوه ، والمغفل ، والمساهل ، وصاحب الهوى .

أما المستور فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على أن خبره كخبر الفاسق ، وروى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهما أنه بمنزلة العدل في رواية الأخبار لثبوت العدالة له ظاهراً بالحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [وعن عمر رضي الله عنه[1]] : المسلمون عدول بعضهم على بعض . ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم ، ولكن ما ذكره في الاستحسان أصح في زماننا ؛ فإن الفسق غالب في أهل هذا الزمان فلا تعتمد رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لم تعتمد شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته ، وهذا بحديث عباد بن كثير أن النبي عليه السلام قال : « لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته » ولأن في رواية الحديث معنى الإلزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليل[2] ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن أحوال الراوى .

وأما الفاسق فقد ذكر في كتاب الاستحسان أنه إذا أخبر بطهارة الماء أو بنجاسته أو بحل الطعام والشراب وحرمته فإن السامع يحكم رأيه في ذلك ، فإن وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره وإلا لم يعمل به ، وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله : الجواب كذلك فيما يرويه الفاسق قال رضي الله عنه : والأصح عندى أن خبره لا يكون حجة لأنه غير مقبول الشهادة وفي حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته إنما اعتبر خبره إذا تأيد

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) كذا في الأصول ولعله على دليل فسقط حرف على من الأصول ، والله أعلم .

بأكثر الرأى لأجل الضرورة ؛ لأن ذلك حكم خاص ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره ، ومثل هذه الضرورة لا يتحقق فى رواية الخبر فإن فى العدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة إلى الاعتماد على رواية الفاسق فيه . ثم فى المعاملات جعل خبر الفاسق مقبولا لأجل الضرورة أيضاً فإن المعاملة تكثر بين الناس ولا يوجد عدل يرجع إليه فى كل خبر من ذلك النوع إلا أن ذلك ينفك عن معنى الإلزام فجوز الاعتماد فيه على خبر الفاسق مطلقاً ، والحل والحرمة فيه معنى الإلزام من وجه فلهذا لم نجعل خبر الفاسق فيه معتمداً على الإطلاق حتى ينضم إليه غالب الرأى . ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق مقبولا فى المعاملة أيضاً لظاهر قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وروى أن الآية نزلت فى الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصدقا إلى قوم فرجع إليه وقال إنهم همّوا بقتلى فأراد رسول الله أن يعتمد خبره ويبعث إليهم خيلا لأنه ما كان ظاهر الفسق عنده فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وما أخبر به كان من المعاملات خاليا عن الإلزام ومع ذلك أمر الله تعالى بالتوقف فى هذا النبأ من الفاسق . ولكنا نقول : كان ذلك خبراً مستنكراً ؛ فإنه أخبر أنهم ارتدوا بمنع الزكاة وجحودها وهموا بقتله وفيه إلزام الجهاد معهم ، ونحن نقول : إن من ثبت فسقه لا يعتبر خبره فى مثل هذا ، فأما فى المعاملات التى تنفك عن معنى الإلزام فيجوز اعتماد خبره لأجل الضرورة ؛ إذ الفسق يرجح معنى الكذب فى خبره من غير أن يكون موجبا الحكم بأنه كاذب فى خبره لا محالة ؛ ولهذا جعلناه مع الفسق من أهل الشهادة .

فأما الكافر فإنه لا تعتمد روايته فى باب الأخبار أصلا . وكذلك فى طهارة الماء ونجاسته إلا أنه إذا وقع فى قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالأفضل له أن يريق الماء ثم يتيمم ، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة الماء ؛ لأنه لا يعتمد خبره فى باب الدين أصلا فيبقى مجرد غلبة الظن وذلك لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء ، بخلاف الفاسق فهناك يلزمه أن يتوضأ بذلك الماء إذا وقع فى قلبه أنه صادق فى الإخبار بطهارة

الماء ، وإن أخبر بنجاسة الماء ووقع فى قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويتيمم ، فإن تيمم ولم يرق الماء جازت صلاته .

وأما خبر الصبي فقد ذكر فى الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر : وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان . فزعم بعض مشايخنا أن المراد العطف على الفاسق وأن خبره بمنزلة خبر الفاسق فى طهارة الماء ونجاسته ، والأصح أن المراد عطفه على الكافر ؛ فإن الصبي ليس من أهل الشهادة أصلا كما أن الكافر ليس من أهل الشهادة على المسلمين ، بخلاف الفاسق فهو من أهل الشهادة وإن لم يكن مقبول الشهادة لفسقه [و(١)] لأن الصبي بخبره يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئاً لأنه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير أن يلتزم ، لأنه غير معتقد للحكم الذى يخبر به ، فأما الفاسق فيلتزم أولا ثم يلزم غيره ؛ ولأن الولاية المتعدية تبتنى على الولاية القائمة للمرء على نفسه والفاسق من أهل هذه الولاية فيكون أهلا للولاية المتعدية أيضاً ، بخلاف الصبي ، والمعتوه بمنزلة الصبي ، فقد سوى علماؤنا بينهما فى الأحكام فى الكتب لنقصان عقلهما . ومن الناس من يقول رواية الصبي فى باب الدين مقبولة وإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الأهلية للولاية بمنزلة رواية العبد ، واستدل فيه بحديث أهل قباء ؛ فإن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أتاهم وأخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا فى الصلاة فاستداروا كهيئتهم ، وكان ابن عمر يومئذ صغيراً على ما روى أنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أو يوم أحد على حسب ما اختلف الرواة فيه وهو ابن أربع عشرة سنة فرده ، وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين ؛ فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى الكعبة(٢) ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكنا نقول : قد روى أن الذى أتاهم أنس بن مالك ، وقد روى عبد الله

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفى العثمانية والهندية : القبلة .

ابن عمر ، فإنا نحمل على أنهما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبرا بذلك ، وإنما تحولوا معتمدين على خبر البالغ وهو أنس بن مالك(١) ، أو كان ابن عمر بالغاً يومئذ وإنما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القتال لضعف بنيته يومئذ لا لأنه كان صغيراً فإن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغاً .

فأما المغفل فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به فى الرواية والشهادة ؛ لأن ما به من الغفلة يسير قلما يخلو العدل عن مثله إلا من عصمه الله تعالى ، وإن تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك فى أغلب أموره فهو بمنزلة المعتوه ؛ لأن ما يلزم من النقصان فى المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت بأصل الخلقة ؛ ألا ترى أنه يترجح معنى السهو والغلط فى الرواية باعتبارهما جميعاً كما يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوى .

وأما الساهل فهو كالمغفل فإنه اسم لمن يجازف فى الأمور ولا يبالى بما يقع له من السهو والغلط ، ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم به ، فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك فى أكثر أموره .

وأما صاحب الهوى فقد بينا أن الصحيح أنه لا تعتمد روايته فى أحكام الدين وإن كانت شهادتهم مقبولة إلا الخطابية ، فإن الهوى لا يكون مرجحاً جانب الكذب فى شهادته على ما قررنا إلا الخطابية وهم ضرب من الروافض يجوزون أداء الشهادة إذا حلف المدعى بين أيديهم أنه محق فى دعواه ، ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا ، ففى هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب فى شهادتهم لتوهم أنهم اعتمدوا ذلك . وكذلك قالوا فيمن يعتقد أن الإلهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لتوهم أن يكون اعتمد ذلك فى أداء

---

(١) قلت : وكيف يكون أنس بالغا وهو حين هاجر النبى صلى الله عليه وسلم كان ابن عشر سنين وخدمه عشر سنين ، وكان عمره وقت وفاته بضعا وعشرين سنة ، وكان تحويل القبلة على ما قال ابن إسحاق فى سيرته فى شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أنس يومئذ ابن إحدى عشرة سنة وستة أشهر ، فكان ابن عمر أكبر سنا منه لأنه كان يوم أحد ابن أربع عشرة سنة .

الشهادة بناء على اعتقاده . فأما من سواهم من أهل الأهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب فى شهادتهم ؛ لأن الشهادة من باب المظالم والخصومات ، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق فى اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً ، فأما فى أخبار الدين فيتوهم بهذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل ، فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة فى باب الدين ، والله أعلم .

فصل فى بيان أقسام الأخبار

قال رضي الله عنه : هذه الأقسام أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه ، وخبر يحيط العلم بكذبه ، وخبر يحتملهما على السواء ، وخبر يترجح فيه أحد الجانبين .

فالأول : أخبار الرسل المسموعة منهم ؛ فإن جهة الصدق متعين فيها لقيام الدلالة على أنهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة ، وحكم هذا النوع اعتقاد الحقية فيه والائتمار به بحسب الطاقة ؛ قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

والنوع الثانى : نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه ظاهراً ، ودعوى الكفار أن الأصنام آلهة أو أنها شفعاؤهم عند الله ، أو أنها تقربهم إلى الله زلفى مع التيقن بأنها جمادات ، ونحو دعوى زرادشت ومانى ومسيلمة وغيرهم من المتنبئين النبوة مع ظهور أفعال تدل على السفه منهم ، وأنهم لم يبرهنوا على ذلك إلا بما هو مخرقة من جنس أفعال المشعوذين ؛ فالعلم يحيط بكذب هذا النوع ، وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة إليه فى دفع الفتنة .

والنوع الثالث : نحو خبر الفاسق فى أمر الدين ، ففيه احتمال الصدق باعتبار

دينه وعقله ، واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه ، واستوى الجانبان فى الاحتمال فالحكم فيه التوقف إلى أن يظهر ما يترجح به أحد الجانبين عملاً بقوله تعالى : « فتبينوا » .

والنوع الرابع : نحو شهادة الفاسق إذا ردها القاضى ؛ فإن بقضائه يترجح جانب الكذب فيه ، وخبر المحدود فى القذف عند إقامة الحد عليه ، وحكمه أنه لا يجوز العمل به بعد ذلك لتعين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل . ومن هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فى باب الدين ؛ فإنه يترجح جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح ، والمقصود هذا النوع .

ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ، وطرف الحفظ ، وطرف الأداء .

فطرف السماع نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة ما تكون بحسب الاستماع . وهو أربعة أوجه : وجهان من ذلك حقيقة وأحدهما أحق من الآخر ، ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبهة الرخصة . فالوجهان الأولان قراءة المحدث عليك وأنت تسمع ، وقراءتك على المحدث وهو يسمع ، ثم استفهامك إياه بقولك أهو كما قرأت عليك فيقول نعم ، وأهل الحديث يقولون الوجه الأول أحق لأنه طريق رسول الله عليه السلام ، وهو الذى كان يحدث أصحابه ثم نقلوه عنه ، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيما[1] هو المقصود وهو تحمل الأمانة بصفة تامة . وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك ، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لكونه مأمون السهو والغلط ؛ ولأنه كان يذكر مايذكره حفظاً ، وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب أيضاً ، وإنما كلامنا فيمن يخبر عن كتاب لا عن [حفظه حتى إذا كان يروى عن حفظ لا عن كتاب فقراءته أقوى لأنه يتحدث[2] به] حقيقة ، فأما إذا كان يروى عن كتاب فالجانبان

(١) وفى العثمانية : فيا ، وفى الهندية . بما .

(٢) زيادة من النسختين.

سواء فى معنى التحدث بما فى الكتاب ؛ ألا ترى أن فى الشهادات لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن تقرأه عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ، وبكل واحد من الطريقين يجوز أداء الشهادة ، وباب الشهادة أضيق من باب رواية الخبر ، فكان المعنى فيه أن نعم جواب مختصر ولا فرق فى الجواب بين المختصر والمشبع ، فيصير ما تقدم كالمعاد فى الجواب كله ، ثم للطالب من الرعاية عند القراءة عادة ما ليس للمحدث ، فعند قراءة المحدث لا يؤمن من الخطأ فى بعض ما يقرأ لقلة رعايته ، ويؤمن ذلك إذا قرأ الطالب لشدة رعايته .

فإن قيل عند قراءة الطالب يتوهم أن يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفى هذا التوهم إذا قرأه المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط ما يسمع منه . قلنا : هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا يمكن التحرز عنه عادة وهو أيسر مما يقع بسبب الخطأ فى القراءة ، فراعاة ذلك الجانب أولى .

والوجهان الآخران الكتابة والرسالة ؛ فإن المحدث إذا كتب إلى غيره على رسم الكتب وذكر فى كتابه : حدثنى فلان عن فلان إلى آخره ، ثم قال : وإذا جاءك كتابى هذا وفهمت ما فيه فحدث به عنى فهذا صحيح . وكذلك لو أرسل إليه رسولا فبلغه على هذه الصفة ؛ فإن رسول الله عليه السلام كان مأموراً بتبليغ الرسالة ، وبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك تبليغاً تاماً . وكذلك فى زماننا يثبت من الخلفاء تقليد السلطنة والقضاء بالكتاب والرسول بهذا الطريق كما يثبت بالمشافهة ، إلا أن المختار فى الوجهين الأولين للراوى أن يقول حدثنى فلان ، وفى الوجهين الآخرين أن يقول أخبرنى ؛ لأن فى الوجهين الأولين شافهه المحدث بالإسماع فيكون محدثاً له ، وفى الوجهين الآخرين لم يشافهه ولكنه مخبر له بكتابه ؛ فإن الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن حضر ، والرسول كالكتاب أو أقوى لأن معنى الضبط يوجد فيهما ، ثم الرسول ناطق والكتاب غير ناطق . وعلى هذا ذكر فى الزيادات : إذا حلف أن لا يتحدث بسر فلان أو لا يتكلم

به فكتب به أو أرسل رسولا لم يحنث ، ولو تكلم به مشافهة يحنث ، ولو حلف لا يخبر به فكتب أو أرسل يحنث بمنزلة ما لو تكلم به . والدليل عليه أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله ، ثم لا يجوز لأحد أن يقول حدثنى الله ولا كلمنى الله إنما ذلك لموسى عليه الصلاة والسلام خاصة كما قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » ويجوز أن يقول أخبرنا الله بكذا أو أنبأنا ونبأنا ، فلهذا كان المختار فى الوجهين الأولين حدثنى وفى الوجهين الآخرين أخبرنى .

وأما الرخصة فيه فيما لا يكون فيه إسماع ، وذلك الإجازة والمناولة ، وشرط الصحة فى ذلك أن يكون ما فى الكتاب معلوماً للمجاز له مفهوماً له ، وأن يكون المجيز من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما فى الكتاب ، وإذا قال حينئذ أجزت لك أن تروى عنى ما فى هذا الكتاب كان صحيحا ؛ لأن الشهادة تصح بهذه الصفة ، فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما فى الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد علىّ بجميع ما فى هذا الكتاب كان صحيحاً فكذلك رواية الخبر ، والأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لى فلان ، فإن قال أخبرنى فهو جائز أيضاً وليس ينبغى له أن يقول حدثنى ؛ فإن ذلك مختص بالإسماع ولم يوجد . والمناولة لتأكيد الإجازة فيستوى الحكم فيما إذا وجدا جميعاً أو وجدت الإجازة وحدها . فأما إذا كان المستجيز غير عالم بما فى الكتاب فقد قال بعض مشايخنا إن على قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تصح هذه الإجازة ، وعلى قول أبى يوسف رحمه الله تصح على قياس اختلافهم فى كتاب القاضى إلى القاضى وكتاب الشهادة ؛ فإن علم الشاهد بما فى الكتاب شرط فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ، ولا يكون شرطاً فى قول أبى يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن هذه الإجازة لا تصح فى قولهم جميعاً إلا أن أبا يوسف استحسن هناك لأجل الضرورة ، فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذلك لا يوجد فى كتب الأخبار .

ثم الخبر أصل الدين أمره عظيم ، وخطبه جسيم ، فلا وجه للحكم بصحة تحمل الأمانة فيه قبل أن يصير معلوماً مفهوماً له ؛ ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له أن يروى ، والإجازة إذا لم يكن ما فى الكتاب معلوماً له دون ذلك كيف تجوز الرواية بهذا القدر ، وإسماع الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون نوع تبرك استحسنه النـاس ، فأما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا . وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرؤه القارئ ، أو اشتغل بالكتابة لشيء آخر أو اشـتغل بتحدث أو لغو أو لهو ، أو اشتغل عن السماع لغفلة أو نوم ، فإن سماعه لا يكون صحيحاً مطلقاً له الرواية إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفواً للضرورة ، فأما عنـد القصد فهو غير معذور ولا يأمن[1] أن يحرم بسبب ذلك حظـه ونعوذ بالله ، فأما إذا قال المحدث : أجزت لك أن تروى عنى مسموعاتى فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق ، بمنزلة ما لو قال رجل لآخر اشهد علىّ بكل صك تجد فيه إقرارى فقد أجزت لك ذلك فإن ذلك باطل . وقد نقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلا سأله الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه : هذا يطلب منى أن أجيز له أن يكذب علىّ ! وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة لضرورة المستعجلين ، ولـكن فى هذه الرخصة سد باب الجهد فى الدين ، وفتح باب الـكسل فلا وجه للمصير إليه .

فأما الـكتب المصنفة التى هى مشهورة فى أيدى النـاس فلا بأس لمن نظر فيها ، وفهم شيئاً منها ، وكان متقناً فى ذلك أن يقول : قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثنى أو أخبرنى ؛ لأنها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور ، وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك حتى طعنوا على محمد رحمه الله فى كتبه المصنفة . وحكى أن بعضهم قال لمحمد بن الحسن رحمه الله : أسمعت هذا كله من أبى حنيفة ؟ فقال : لا . فقال : أسمعته من

---

(١) وفى الهندية : ولا يؤمن .

أبى يوسف ؟ فقال : لا وإنما أخذنا ذلك مذاكرة . فقال : كيف يجوز إطلاق القول بأن مذهب فلان كذا أو قال فلان كذا بهذا الطريق ؟! وهذا جهل لأن تصنيف كل صاحب مذهب معروف فى أيدى الناس مشهور كموطأ مالك رحمه الله وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وإن لم نسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذى ذكرنا بعد أن يكون أصلا معتمداً يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان .

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان : عزيمة ورخصة . فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء ، وكان هذا مذهب أبى حنيفة فى الأخبار والشهادات جميعاً ، ولهذا قلّت روايته ، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس .

وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب إلا أنه إذا نظر فى الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضاً ولكنه مشبه بالرخصة ، وإذا لم يتذكر فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك ، وقد بينا فيما سبق .

والأداء أيضاً نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة أن يؤدى على الوجه الذى سمعه بلفظه ومعناه ، والرخصة فيه أن يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ، وقد بينا ذلك . ومن نوع الرخصة التدليس وهو أن يقول قال فلان كذا لمن لقيه ولكن لم يسمع منه ، فيوهم السامعين أنه قد سمع ذلك منه ، وكان الأعمش والثورى يفعلان ذلك ، وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعده غاية الاستبعاد حتى كان يقول : لأن أزنى أحب إلى من أن أدلس . والصحيح القول الأول ، وقد بينا أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، فإذا روجع فيه قال سمعته من فلان يرويه عن رسول الله عليه السلام ، وما كان ينكر بعضهم على بعض ذلك ؛ فعرفنا أنه لا بأس به وأن هذا النوع لا يكون تدليساً مطلقاً ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يسمى أحداً من الصحابة مدلساً وإنما التدليس المطلق أن يسقط اسم من

رواه له ويروى عن راوى الأصل على قصد الترويج بعلو الإسناد ، فإن هذا القصد غير محمود ، فأما إذا لم يكن على هذا القصد وإنما كان على قصد التيسير على السامعين بإسقاط تطويل الإسناد عنهم ، أو على قصد التأكيد بالجزم على أنه قول رسول الله عليه السلام قطعاً فهذا لا بأس به ، وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع . وتجوز الرواية عمن اشتهر بهذا الفعل إذا علم أنه لا يدلس إلا فيما سمعه عن ثقة ، فأما إذا كان يروى عمن ليس بثقة ويدلس بهذه الصفة لا تجوز الرواية عنه بعد ما اشتهر بالتدليس .

واختلف العلماء فى فصل من هذا الجنس وهو أن الصحابى إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا ، فالمذهب عندنا أنه لا يفهم من هذا المطلق الإخبار بأمر رسول الله عليه السلام أو أنه سنة رسول الله . وقال الشافعى فى القديم : ينصرف إلى ذلك عند الإطلاق ، وفى الجديد قال : لا ينصرف إلى ذلك بدون البيان لاحتمال أن يكون المراد سنة البلدان أو الرؤساء ، حتى قال فى كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا كذا : فإنما أراد سنة سليمان بن بلال وهو كان عريفا بالمدينة ، وعلى قوله القديم أخذ بقول سعيد بن المسيب رضى الله عنه فى العاجز عن النفقة إنه يفرق بينه وبين امرأته لأنه حمل قول سعيد السنة ، على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك أخذ بقوله فى أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد فيه السنة ، فحمل ذلك على سنة رسول الله عليه السلام . ولم نأخذ نحن بذلك لأنا علمنا أن مراده سنة زيد ، ورجحنا قول على وعبد الله رضى الله عنهما على قول زيد رضى الله عنه بالقياس الصحيح . وحجتنا فى ذلك أن الأمر والنهى يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه ؛ قال تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وعند الإطلاق لا يثبت إلا أدنى الكمال ؛ ألا ترى أن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله فى كتابه نصاً فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله عليه السلام نصا لاحتمال أن يكون الآمر غيره ممن يجب متابعته . وكذلك السنة ، فقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى » وقال عليه السلام : « من سن سنة حسنة فله

أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنة رسول الله عليه السلام بالإضافة إليه على ما قال عمر لصُبيّ بن معبد : هديت لسنة نبيك . وقال عقبة بن عامر رضى الله عنه : ثلاث ساعات نهانا رسول الله عليه السلام أن نصلى فيهن . وقال صفوان بن عسال رضى الله عنه : « أمرنا رسول الله عليه السلام إذا كنا سَفْراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها » الحديث . فبهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم الإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا ، ومع الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل .

تم بتوفيق الله تعالى وعونه الجزء الأول من أصول الإمام السرخسى
ويليه الجزء الثانى ، وأوله : « فصل فى الخبر يلحقه التكذيب
من جهة الراوى أو من جهة غيره »

فهرس

مضامين الجزء الأول من أصول السرخسي وأبوابه

صفحة

ما احتج به المصنف أو استشهد به فى هذا الكتاب

من الآيات مفسرة باللغة أو بالآثار

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

ما ذكره المصنف من الآثار المرفوعة أو الموقوفة

فى هذا الكتاب محتجاً بها أو مستشهداً بها

حديث | صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

فهرس الأعلام

(الأنبياء والملائكة)

أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

(الألف)

(الباء)

الفقهاء والمحدثون والأدباء وغيرهم

(ن)

(هـ)

(ى)

من كان قبل الإسلام

الكتب

(الألف)

(ت)

(ج)

(د)

المدن والأمكنة والبقاع

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٤	٦	لذى	الذى	١٩٨	١٨	لفاريها	لفارنها
٣٤	٢٠	لو لو حلف	لو حلف	٢١٣	٢٥	الانشاءات	الإنشاءات
٣٣	٢٣	إذا	إذ	٢٢٣	٢٣	[فى القضاء]	[فى القضاء(٢)]
٣٤	١	لا يمضل	لا يفضل	٢٣١	١٩	بفصل التطليق	فصل التطليق
٣٦	٢٥	لهذا	لهذا المعنى	٢٥٤	١٢	بعقضى	بمقتضى
٤٧	٢٤	أو غير معذور	أو غير مقدور	٢٥٩	٢	يوجب	لا نوجب
٥٤	٢	قيل	قتل	٢٦٥	٤	فإن قيل	[فإن قيل
٥٩	٣	الحظر	الخطر	٢٦٥	١٤	باعتبار [التعليق	باعتبار التعليق
٧٢	٢٦	لم بلا	لا يلم	٢٧٣	١٤	ان القرآن	ان القران
٨٤	١٢	بالتحرى	بالتجزى	٢٧٣	١٨	لأن القرآن	لأن القران
٨٨	١٤	بالعرع	بالشروع	٢٨٥	٢٥	لو قال لوقا ومتى	لوقا ومتى
١٠٠	١٩	اتجه	انتبه	٢٨٧	١٦	واطاه	وواطأه
١١٥	١١	المؤمن عنده	المرء من عنده	٢٨٧	١٧	دعاء النساس	دعا الناس
١٢٨	١٦	إنما يكون	إنما يكون وفق الثمانية إنما يثبت	٢٩٤	١٩	فيما	لما
١٣١	٦	الزُبير	الزَّبير(١)	٣١٤	١	ابن الطفيل	أبو الطفيل
١٥٠	٢٢	ثمة	ثمن	٣١١	٢١	الحواج	الخوارج
١٥٣	١٠	لا استخير ان	لاستحي أن	٣٢٢	٢٤	بترتب	يترتب
١٥٦	١٤	قال موسى	وقال موسى	٣٣٧	١٠	فسكت	فسكتت
١٦٧	٢٢	جنايته السرقه	جناية السرقة	٣٤٣	٩	ليربوع	لبروع
١٨٢	١٨	والسران	والسراية	٣٤٤	٤	لا يقبل	لا نقبل
١٨٢	١٨	التعليق	فالتعليق	٣٦١	٤	صلحت سائر	صلح سائر
١٩٢	١	زاول	زوال	٣٦٨	٩	وصاروا	صاروا
١٩٨	١٣	لم يقروا حبيبا	لم يقر أجنبيا	٣٧٤	١٩	التبقين	التيقن

(١) بفتح الزاى وكسر الموحدة — الإصابة ج ٤ ص ١٥٩ .